



الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية

ترجمة وتقديم: رضا الزواري

عيون

الكتاب : الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية.
المؤلف : لويس ألتوسير.
ترجمة : رضا الزواري.
الناشر : عيون ص. ب. 10958 باندونغ البيضاء 01.
الطبعة : الثانية الدار البيضاء 1989.
المطبعة : النجاح الجديدة ــ الدار البيضاء.
الإيداع : 148 / 1989.

لوي ألثوسر

الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية

ترجمة: رضا الزواري



لماذا تعريب كتاب
«الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية» ؟

لماذا يعرّب كتاب ألثوسر الآن، وينشر في هذه الفترة بالذات ؟ ما هو الهدف من القيام بهذا المجهود ؟ وما هي الفائدة المنجرة عن مثل هذا العمل ؟ تساؤلات مشروعة لكل من يعرف المآل الذي انتهت إليه الفلسفة الالثوسرية ، وما وصل إليه ألثوسر نفسه .

فقد انطفأ بريق هذه الفلسفة ، وخفت صوتها بعد سنوات من السلطة وتأثير طويل على المثقفين الأوروبيين والمتأثرين بالفلسفة الفرنسية فمن لم يكن ألثوسريا في أواخر الستينات وبداية السبعينات ؟ قليلون هم الذين استطاعوا أن يفلتوا من قبضة هذا المفكر في فرنسا وشمال افريقيا وبالخصوص تونس ، واليوم ها هو ألثوسر يصاب باختلال عقلي وها هي السهام تصوب إلى فلسفته من كل جهة . والكل يريد أن ينقد نفسه على هذه الزلة ، وأن يخلص ضميره من هذا الخطأ الذي ارتكبه في يوم من الأيام بتبنيه الالثوسرية ، وكما يقول مثلنا العامي « حين تموت الشاة تكثر سكاكنها » وألثوسر قد مات عقليا وها هم المثقفون يريدون قتله للمرة الثانية والثالثة .

غريب موقف الجحود، هذا وتزداد غرابتنا حين نعلم بأن كل الذين تبنوا في فترة من فترات عمرهم الفكري والفلسفي هذا الفيلسوف يريدون التخلص منه وكأنه الوباء ، وإلّا كيف نفسر قلة ما كتب حوله شرقاً وغرباً بالرغم من التأثير الكبير والعميق الذي قام به هذا الفيلسوف ؟

لكن لو تعمقنا قليلًا في المسألة لوجدنا أن هذا الجحود والتنكر هو نفسه مؤشر على عمق التأثير ، فنحن عادة لا نلح على التخلص من تصور أو فكرة ، إلّا لأنها تلازمنا وتلح علينا في وجودها ، فتنكرنا لها هو اعتراف غير مباشر بمسكها بنا من تلابيب ثيابنا ، ودليلنا على ذلك أن كل الذين ينقدون ألثوسر وينهالون عليه وكأنه يتحمل مصائب فكرنا هم الذين يستعملونه خفية ، ويبالغون في استعماله سواء في ما ينتجونه أو في دروسهم كأساتذة فلسفة محترمين .

فهذا الجحود هو إذن رد فعل على التأثير العميق الذي أثر به ألثوسر على جيلنا المعاصر ، فقد ترك بصماته في كل ما نتج من فكر فرنسي في مجال الاقتصاد ، السياسة ، الالسنية ، الابستمولوجيا ، العلوم الانسانية لخ . . . وقد علمنا التاريخ أن كبار الفلاسفة والمفكرين هم الذين تعرضوا كثر من غيرهم إلى الجحود والنكران ومحاولة التجاوز ، ونحن نعلم أن لعادي هو القادر على تجميع الناس حوله أي تجميع العاديين أما العبقري فهو لذي يقسم ، ويوزع ، ويحدث الصراع . هذا اتجاه عام يصح على الفلسفة نما يصح على السياسة وحتى على العبقرية في العلم .

لذلك فهدفنا من تعريب هذا الكتاب والتقديم لفلسفة ألثوسر هو بالضبط هذا النكران والجحود وهو بالتالي اعتراف بدين لهذا الرجل وحين أقول أنني اعترف بدين له ، فإنني أقصد أن جيلي كله يعترف بدين لهذا المفكر فتعريبي لهذا الكتاب هو قبل كل شيء اعتراف بالجميل .

فقد ذكر هيجل أن كانط قد نبهه من نومه الدغمائي . . . ولا أحد يستطيع أن ينكر أن ألثوسر قد أيقظ الكثيرين من نومهم الدغمائي ، فحين كانت الوثوقية تشد عنق كل الماركسيين شرقاً وغرباً شذ صوت ألثوسر وأهمية هذا الشذوذ تكمن في كونه حدث من داخل الفكر ذاته وليس من خارجه .

لذلك فتأثيره على الماركسيين كان أشد وأعمق مما قام به سارتر ، أو مرلوبونتي .

هذا دين أول يجب أن نعترف به ونرجع لقيصر ما لقيصر أما الدين الآخر فإنه يرتبط بفتح أعيننا على كل البحوث الابستمولوجية المعاصرة ، باشلار ، قلقلهام ، فوكو . . . فاهتمامنا الأول بهؤلاء مَرّ عبر ألثوسر . وقراءتنا لهؤلاء قد بقيت ولزمن مرتبطة بقراءة ألثوسر لهم .

لكن الاعتراف بالجميل ، وارجاع دين ألثوسر علينا لا يمنعنا من تقييم أعمال ألثوسر تقييما نقديا على ضوء ما توصلت إليه البحوث الابستمولوجية الحالية والنتائج التي أدت إليها تجربة بناء الاشتراكية في العالم أي أن نفعل ما فعله هو مع بعض الفلاسفة وإن كان هذا التقديم السريع لا يحتمل مثل هذا العمل النقدي ، إلّا أنه يمكننا طرح بعض الاتجاهات العامة التي تتطلب التطوير والتعميق .

في خصوص البحث العلمي وما يتبعه من عمل أبستمولوجي نجد أنفسنا أمام ثورة حقيقية مفهومية أدخلتها الاعلامية والسيبرناتك والنظامية . وذلك في كل المجالات : علم الحياة ، الفيزياء ، الكيمياء ، والعلوم الإنسانية ، وقد إنبثقت مفاهيم ومقولات جديدة طرحت جانبا جل التصورات الابستمولوجية الكلاسيكية بما فيها الماركسية ، مفاهيم الصدفة ، الفوضى والنظام ، الكوارث ، التشويش ، والغريب أن هذه المفاهيم والمقولات تتبنى أكثر فأكثر فلاسفة ومفكرين اعتبرهم ألثوسر رافداً ايديولوجيا للدين وللتصور الروحاني ، ككانط ، والفلسفة الكانطية الجديدة ، وبرجسون وغيرهم .

أما في المجالين السياسي والايديولوجي فإننا نعيش عودة فكرية إلى

فلاسفة الأنوار واعادة نظر في كل البحوث الانثروبولوجية التي وقعت على ضوء التفكير الماركسي .

فقد ابتعدت هذه الأبحاث عن التفاسير التي ترى في الديمقراطية مجرد مفهوم بورجوازي يوظف لتغطية الواقع ونلاحظ تأكيداً على كل ما هو اختلاف وتنوع وخصوصية كما أن الوضع الذي تعيشه أغلب البلاد الاشتراكية قد حمل التساؤلات إلى حدود ماركس وانجلز واعادة النظر في دكتاتورية البروليتاريا مفهوماً وواقعاً . في حقيقة الأمر نحن أمام اعادة نظر شاملة تحدث في غياب الفكر الماركسي فلا يملك الماركسيون اليوم شجاعة ألثوسر ليقوموا بما قام به هو في فترة كانت فيه الماركسية كذلك تعاني من تأخر نظري .

إنّ تعريبنا لهذا الكتاب يهدف إذن إلى إبراز هذه المغامرة التي دخل فيها ألثوسر كما يهدف إلى اظهار حدود هذه المغامرة على ضوء ما وصلنا إليه اليوم من بحث نظري وممارسة عملية . وكتاب الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية « نموذجاً » في وضوحه وفي جرأته وهو قادر أكثر من أي كتاب آخر على إظهار كل ما ذكرنا وهو ما يمثل سبباً آخر من جملة أسباب دفعتنا لتعريبه .

أما السبب الثاني فيعود إلى افتقاد وفقدان المكتبة العربية لمؤلفات ألثوسر . فحسب ما أعلمه لم يترجم أي تأليف كامل لالثوسر ، فقد اقتصر كل ما ترجم على بعض المقالات ولم تتجاوز الأعمال على ألثوسر بعض الاشارات . وهو ما حملنا على كتابة مقدمة عامة حول فلسفة ألثوسر لتعريف القارىء العربي خصوصاً في المشرق على تصورات هذا الفيلسوف .

في الحقيقة إن هذا الجهل أو التجاهل يعود إلى سببين رئيسيين :

أولا : ان الفكر الفلسفي العربي قد بقي ولا يزال تحت سيطرة الفلسفة الانجلو سكسونية الوضعية والوضعية الجديدة . وبدأت الآن بعض البوادر تهتم بالفلسفة الفرنسية .

ثانيا : ان الفكر الفلسفي الماركسي قد بقي في الشرق تحت سيطرة الارثودكسية السوفياتية ويعتبر فكر ألثوسر في هذا الاطار « هرطقة » تجب مقاومتها . لذلك كان وضع هذا الفيلسوف فريدا في العالم العربي وخصوصاً المشرق فلم تهتم به لا الفلسفة الرسمية ولا الفلسفة الماركسية .

أخيراً وقبل أن أنهي هذا التقديم أريد أن ألمح لبعض المشاكل والصعوبات التي اعترضتني في قيامي بعملي هذا ، لقد وجدت صعوبة خاصة في تعريب الكتاب ـ صعوبة لا توجد في كتب ألثوسر الأخرى ـ ناتجة ي للكتاب . فمضمونه هو عبارة عن دروس القاها ألثوسر

أخيراً وقبل أن أنهي هذا التقديم أريد أن ألمح لبعض المشاكل والصعوبات التي اعترضتني في قيامي بعملي هذا ، لقد وجدت صعوبة خاصة في تعريب الكتاب ـ صعوبة لا توجد في كتب ألثوسر الأخرى ـ ناتجة عن الطابع الشفوي للكتاب . فمضمونه هو عبارة عن دروس القاها ألثوسر شفوياً وقام بمراجعتها بصفة سطحية مبقياً على طابعها الشفوي ، فوجدت نفسي أمام صيغ شفوية خاصة باللغة الفرنسية المنطوقة يصعب أن نجد ما يماثلها في العربية . كما وجدت نفسي أمام بعض التكرار والعودة إلى نقاط وقع التعرض إليها ، كما أن الكتابة لا تخلو من بعض التفكك مرتبط بطبيعتها الشفوية وهكذا وجدت نفسي أمام كتابة خاصة جدا أو شخصية جداً يصعب تعريبها بدون بعض التصرف وهو ما أقدمت عليه وأتمنى أنني وفقت فيه .

أخيرا إنني لم أعرّب الاضافة التي قام بها ألثوسر لهذا الكتاب والمتمثلة

في تطبيق نتائج بحثه الفلسفي والابستمولوجي على الدرس الذي القاه العالم « جاك مونود » في الكليج دي فرانس Collège de Francee وهو عبارة عن مدخل لما نشره في ما بعد في كتابه الصدفة والحتمية . إنّ هذا الحذف لا يغير في شيء من محتوى الكتاب لأن الدروس الثلاث الأولى تحتوي على كل النتائج التي وصل اليها التوسر ولأن حجم الكتاب سيزداد بحيث لا يمكن أن يخرج في مثل هذه الطبعة الصغيرة الحجم . لعل إذا ما كتب لهذا التعريب أن يطبع ثانية سنضيف هذا الجزء الأخير .

أريد أن أهدي هذا العمل المتواضع إلى كل من سارة وايناس اللتين لولاهما لما وجدت كل الشجاعة على إتمامه ، فقد دفعاني لانجاز هذا العمل .

تونس

حـول ألثـوسـر والفلسفـة

مقدمـــة :

إن ألثوسر من الفلاسفة القلائل الذين استطاعوا أن يؤسسوا مدرسة فلسفية في عصرنا الحاضر بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من استمرار لأفكار مؤسسها وصراع ضده وحوله فقوة أفكاره نتجت عن الإمكانيات الفلسفية الجـديدة التي فتحتهـا وعن التجـاوزات التي أدت إليها . وتبرز أهمية هذه الفلسفة حين نعلم أنه ابتداء من ماركس ونيتشه وقع تفجير للفلسفة كمنظومة بالمعنى الـذي يعـطيه كانط لهذا المفهـوم وبـدأت ما يسميها نيتشه فلسفة « المطرقة » . فحسب هذا المفهوم لم تعد الفلسفة تنسق وتجمع بل أصبحت وظيفتها ابراز الصراع والتناقض هذا إذا ما استثنينا بعض الفلسفات المثالية التي قفزت على ما أنتجته الساحة الفلسفية الجديدة لتعود إلى ماض مندثر بهدف احـيائــه من جديد والمـتـمـثـلة في نماذج من الفلسفـــة الـــوضعية الانجلوسكســونية والفلسفة الوجودية فالأولى ربطت مع الفلسفة التجريبية الانجليزية أما الثانية فقد أحيت الديكارتية والظواهرية .

حين نقـول أن الفلسفـة الالثوسرية أنشأت مدرسة فلسفية لا نعني بذلك أن ألثوسر بنى منظومة فلسفية بالمعنى التقليدي للكلمة ، بل نعني أنه إستـطاع أن يخلق وضعـا فلسفيا وكل ما يميز الوضع من صراعات فكرية وايديولـوجية . هذا الـوضـع يتمثـل في إنفجـار فلسفته إلى عدة اتجاهات متصارعة آخذة مواقف فلسفية وايديولوجية وسياسية متناقضة باعتبار مجموعة

* كتبت هذه المقدمة لفلسفة ألثوسر سنة 1980 ووقع ادخال تغيير طفيف عليها .

مواضيع مختلفة ومطروحة على الساحة الفكرية (ميادين علمية أو بالأصح ابستمولوجية وايديولوجية وسياسية) فقد استخدم البعض النتائج التي وصل اليها ألثوسر في بحوث ابستمولوجية حول الفيزياء والرياضيات والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس كما استخدمت في ميادين أدبية كالالسنية ونظرية الأدب ، كما استعملها البعض في ميدان الايديولوجيا (الايديولوجية الدينية والسياسية) .

ولفهم الفعالية التي ارتبطت بالفلسفة الالثوسرية لابد لنا من محاولة التعرض للظروف التي أحاطت بنشأتها والجديد الذي أتت به في الميدان الفلسفي .

نشأة الفلسفة الالثوسرية :

لقد مرت نشأة وتطور الفلسفة الالثوسرية بفترتين هامتين :

— فترة ما قبل 1968 .

— فترة ما بعد 1968

لأن سنة 1968 شكلت منعرجا بالنسبة للفكر الالثوسري فبعد ذلك التاريخ تفجر التماسك الذي كان يربط المجموعة التي تكونت حولها المدرسة الالثوسرية وشكلت منطلقا حاول ألثوسر من خلاله أن يراجع بعض منطلقاته ومفاهيمه .

كانت المدرسة الالثوسرية في بدايتها عبارة عن التقاء لمجموعة من المثقفين الجامعيين الماركسيين البعض منهم منتم « للحزب الشيوعي الفرنسي » والبعض الآخر متعاطف معه نذكر من بينهم (ألثوسر نفسه وبيار ماشري ، وألان باديو آتيان بلبار ، وجاك رنسيار ، وبيار تري) . لم يكن التقاء هؤلاء المثقفين صدفة بل كان مرتبطا بمجموعة من الأحداث التي وقعت في تلك الفترة أي في بداية الستينيات أحداثا سياسية وايديولوجية وفلسفية .

ففي بداية الستينيات انعقد المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي مع كل ما تبعه من «مراجعة للمبادىء التي قام عليها الحزب في الفترة السابقة . هذه « المراجعة » أدت إلى نقد ما سُمي « بالستالنية » و « عبادة الشخصية » الأمر الذي شكل مقدمة لبداية الصراع الصيني السوفياتي وما انجز عنه من إنقسام في الحركة الشيوعية العالمية . هذه الأحداث أدت ببعض الماركسيين وخصوصا منهم المثقفين إلى القيام بمحاولة لفهم هذه الأحداث على ضوء الماركسية نفسها بالاستعانة بما وصل إليه التفكير الفلسفي والنظري عموماً في تلك الفترة . من بين هؤلاء الثوسر وبعض المثقفين الاخرين فانطلقوا كلهم من ضرورة القيام بقراءة جديدة للفكر الماركسي وخصوصاً منه المتضمن في المصادر الكلاسيكية على ضوء النتائج التي وصل إليها الفكر العلمي والابستمولوجيا المعاصرين . فنتج عن ذلك كتاب « الثوسر » من « أجل ماركس » والكتاب الجماعي الذي ألفه كل من الثوسر واتيان بلبار وبيار ماشريه وجاك رنسيار وهو « قراءة رأسمال » هذان التأليفان احتويا أهم ما أنتجه الثوسر وجماعته في فترة ما قبل 1968 سنتعرض لمحتوياتهما في ما بعد لكن لِنقُل من الآن بسرعة أن الفكرة الأساسية الأولى تتمثل في قراءة جديدة لمؤلفات ماركس وخصوصاً منها رأس المال . أما الفكرة الثانية فتعتبر أن القراءات السابقة هي قراءات خاطئة ومصدر هذا الخطأ يرتبط بإنحرافين أساسيين وهما التجريبية من جهة والإقتصادية من جهة أخرى وما نتج عنهما من فكر إنساني Humaniste . في سنة 1968 وقعت أحداث 1968 أو ما سمي « بانتفاضة 1968 الباريسية » فشكلت هذه الأحداث منعرجاً في الفكر الالثوسري والمجموعة الالثوسرية فقد تتبع البعض منهم هذه الأحداث عن قرب وشارك البعض الآخر بشكل مباشر فيها فوضعتهم كلهم أمام واقع جماهيري جديد لم يمارسوه من قبل . فأثر ذلك على تماسك المجموعة الالثوسرية فأدى بالبعض منهم إلى وضع أفكاره جزئيا

موضع الشك وأصبح ينظر للحزب الشيوعي الفرنسي بنظرة نقدية نذكر منهم الثوسر نفسه ، اتيان بلبار .

أما البعض الآخر فقد قطع نهائيا كل صلة مع الالثوسرية باعتبارها تمثل أفكاراً بورجوازية صغيرة مثقفة وقد تطور كل من الاتجاهين تطوراً سياسياً مختلفا فبينما بقي الثوسر وبلبار في الحزب الشيوعي محاولين ان يدخلا عليه نظريا وايديولوجيا ديناميكية جديدة أصبحا يمثلان ما نستطيع تسميته بيسار الحزب الشيوعي . فإن باديو ورنسيار أقرًا باستحالة التعديل في جهاز الحزب وبالتالي طرحا ضرورة الصراع ضده . فكون باديو حوله مجلة جديدة هي « النظرية والسياسية » أما رنسيار فقد قاده موقفه إلى إعتبار أن الفكر الماركسي كفكر يتضمن مجموعة إنحرافات أدت إلى واقع الاتحاد السوفياتي وواقع الأحزاب الشيوعية .

أصول الالثوسرية :

لقد اعتمد ألثوسر في صياغة نظرته الفلسفية على أربعة مصادر أساسية :

1 — المادية الفلسفية والمادية التاريخية كما حددهما قادة الحركة الشيوعية في العالم (ماركس ، انجلز ، لينين ، غرامش ، ماوتسي تونغ) .

2 — المدرسة الابستمولوجية الفرنسية الممثلة في باشلار ، قلقلهام .

3 — الهيكلية أو البنيوية .

4 — علم النفس التحليلي كما وقعت قراءته من طرف لاكان .

لقد شكلت إعادة قراءة ماركس ومؤسسي الماركسية المنطلق الأول لفلسفة الثوسر . هذه القراءة الجديدة تعتمد على ما وصلت إليه الابستمولوجيا من تطور وما وصل إليه علم النفس التحليلي والهيكلية من نتائج . لماذا هذه القراءة الجديدة ؟ لأن أغلب الانحرافات التي

دخلت على الفكـر المـاركسي انـطلقت من قراءات خاطئـة لمؤسسي الماركسية يمكن تلخيص هذه القراءات الخاطئة في ما يلي :

— قراءة تجريبية تجعل من رأس المال مثلاً كتاب اجتماع ، أو تاريخ أو قراءة تعتبره كتاباً موسوعياً .

— قراءة تاريخوية تفقد مؤلفات ماركس وخصوصا منها رأس المال بعدها النظري .

— قراءة انسـانـوية تركز على مؤلفات ماركس الأولى أي مؤلفات الشباب فتعـود بماركس إلى انسـانيات عصر الأنوار . هذه الانحرافات ليست عفوية بل تمثل في آخر التحليل « مؤشرات سياسية لا واعية » أي أنها تعكس بصفـة لا شعـورية مواقف سياسية خاطئـة تريد أن تجعل من الماركسية مجموعة مواقف هيكلية وتطورية فهي نتيجة موقفها السياسي لا ترى أو بالأحرى لا تستطيع أن ترى القطيعة التي قام بها ماركس والتي أنشأت علماً وفلسفة جديدين . فالمنهجية التي قادت تحاليل ماركس في رأس المال هي منهجية تتفق والممارسات العلمية الصحيحة التي نجدها في العلوم الأخرى وهي الانطلاق من المجرد إلى المجسم فالعلم في هذا الاطار يصبح تأسيساً لنظام نظري يبرز بشكل واضح في رأس المال . أما الفلسفة فإننا نجدها في شكل أولي عند ماركس وقد قام لينين بتطوير ذلك في كتابه المادية والتجريبية النقدية حيث اعتبر أن الفلسفة ترسم خطاً فاصلاً بين ما هو علمي وما هو ايديولوجي وهي مجموعة تدخلات في المجال النظري .

بالإضافة إلى ذلك نجد غرامشي الذي وقع تجاهله لفترة طويلة رغم إنحـرافه التاريخي Historiciste فقد أضاف للفكر الماركسي مفاهيم أساسية مثل الهيمنية والمثقفين العضويين الخ . .

— أسس الفلسفة الالثوسرية

أ ـ الفلسفة كنظرية للممارسة العلمية :

لقد قسم ألثوسر مؤلفات ماركس إلى فترتين كل فترة تمثل مرحلة من مراحل تفكير ماركس . المؤلفات الأولى هي « مؤلفات الشباب » تشتمل على مخطوطات 1848 والمسألة اليهودية وكل المؤلفات التي كتبت قبل الايديولوجية الالمانية ، تتميز هذه المؤلفات التي كتبت باتجاهها الهيجلي والفورباخي فلم يزل ماركس في هذه المرحلة تحت تأثير اليسار الهيجلي على مستوى الفلسفة وراديكاليا على مستوى مواقفه السياسية . وتمثل « الايديولوجية الألمانية » ـ مرحلة تحول في التفكير الماركسي فقد كتبها ماركس وانجلزلكي « يُصَفيا حسابهما مع أنفسهما » حسب تعبير ماركس نفسه تلتها المرحلة الثانية وهي مرحلة « الكهولة » التي تشتمل على « مؤلفات الكهولة » كالاسهام في نقد الاقتصاد السياسي ، ودعائم نقد الاقتصاد السياسي ، « ورأس المال » ، « ونظريات فائض القيمة » وأغلب المؤلفات السياسية « كالصراع الطبقي في فرنسا ، » و « البيان الشيوعي » الخ . . . تتميز هذه الفترة بقطع ماركس مع كل تفكير هيجلي مثالي وفورباخي انساني وتركيز الفلسفة المادية الجدلية وعلم المادية التاريخية .

إن أهم النتائج التي استخلصها ألثوسر من قراءته « لمؤلفات الكهولة » تتمثل في ابعاد تهمة « موت الفلسفة » عند ماركس والتأكيد على أن ماركس لم يقل بموت الفلسفة لأنها بالنسبة إليه ليست إيديولوجيا وليست علماً بل هي « نظرية ـ بالمعنى الواسع للكلمة ـ للممارسة العملية » فمهمة الفيلسوف تتمثل في القيام برسم خط فاصل بين ما هو علمي وما هو إيديولوجي . فالعلم حسب هذا المنظور هو نسق تركيبي من النظريات بمفهومها الجزئي يقوم فيه العالم بالارتفاع عن الممارسة المباشرة والحسية فهو عملية بنائية يقوم بها

العالم في خلال ممارسته العلمية . فالعلم إذن ليس عملية تجريد مباشر للواقع بل هو بناء واقع نظري هو أصح من الواقع المعيش . يقابل المعرفة العلمية الإيديولوجيا وتمثل الإيديولوجيا حسب ألثوسر مجموعة تصورات وممارسات تخفي الحقيقة الممثلة في العلم . وهكذا فإن التناقض الرئيسي الذي يمحور المعرفة هو التناقض بين العلم = الحقيقة والايديولوجيا = الخطأ . ويصبح دور الفيلسوف هو رسم خطوط فاصلة بين ما هو علمي وبين ما هو ايديولوجي .

ان تأثر ألثوسر بالمدرسة الباشلاردية واضح في نظريته حول التناقض بين العلم والايديولوجيا . فالايديولوجيا عند ألثوسر تمثل العائق الابستمولوجي (المعرفة العامة ، التجربة المعيشة ، الاحيائية الخ . . .) عند باشلار وهكذا يصبح الفيلسوف عبارة عن ابستمولوجي تتمثل مهمته في ابراز العوائق الابستمولوجية = ايديولوجيا والمعرفة العلمية ويصبح العلم نظاماً نظرياً يتأسس بالقطع مع الايديولوجيا التي تعتبر ماضيه الخاطىء . وبهذا الشكل يقتفي ألثوسر خطى المدرسة الباشلاردية وينفصل عن الاتجاه التطوري الوضعي الممثل باغسط كونت ، ودوهام وبرنشفيك الخ . . . والذي يعتبر أن العلم هو عملية تجريد متواصلة للواقع والتجربة المعاشة فهو عبارة عن عملية تدريجية تبدأ مع بداية المعرفة الانسانية وتمر عبر حالات لتولد المعرفة العلمية . فالمعرفة حسب هذه النظرة تسير في اتجاه خطي لتحقق هدف حُدِّدَ مسبقاً . مقابل ذلك نرى أن ألثوسر ـ بعد باشلار ومدرسته ـ يعتبر بأن المعرفة تمر بمجموعة من الانفصالات والتراجعات والمنعرجات أدت الى القطع مع ما هو ايديولوجي وقامت ببناء المعرفة العلمية .

ويطبق ألثوسر نظرته هذه في قراءته لمؤلفات ماركس فقد تأسست المادية التاريخية كعلم بعد تحطيم الماضي الايديولوجي في الفكر الماركسي ، والمتمثل في « الفلسفة الهيجلية » فقد قام ماركس في « مؤلفات الكهولة » وخصوصاً في « رأس المال » بالقطع مع النظرة الهيجلية وقام بتأسيس نظري للبنية

الاجتماعية تختلف عن البنية الهيجلية فالبنية الماركيسية مركبة من ثلاث مستويات لا متساوية النمو هي المستوى الاقتصادي وهو المستوى المحدد ، والمستوى السياسي والايديولوجي وهما مستويان يمكن أن يكونا مهيمنين وليسا محددين. بالاضافة الى القطع مع النظرية الهيجلية انفصلت الماركسية عن النظرة الفورباخية في ما يخص مفهوم الاغتراب الذي يعتبره فورباج افتقاد الانسان لجوهره إذ أن ألثوسر يعتبر نظرة فورباخ نظرة ميتافزيقية عوضت عند ماركس بمفهوم الايديولوجيا باعتبارها مجموعة تصورات وممارسات هدفها هو اخفاء الواقع والحقيقة .

وهكذا (ومن هذا المنظور الجديد يصبح « رأس المال » عبارة عن كتاب نظري بالمعنى الواسع للكلمة) فهو يشتمل على فلسفة وهي المادية الجدلية وعلى علم المادية التاريخية وهو علم « نشأة وتطور أنماط الانتاج والتشكيلات الاجتماعية » بدون شك بقيت هذه الفلسفة وهذا العلم في حالة عملية عند ماركس وقع تطويرهما وابرازهما من طرف لينين وغيره من زعماء الحركة الشيوعية .

ب ـ الفلسفة كصراع طبقي في النظرية :

وجهت مجموعة من الانتقادات إلى وجهة النظر الالثوسرية من طرف عدد من الفلاسفة الماركسيين حيث وقع اتهامه بتحريف الماركسية ليسقطها :

— في النظرية المحضة Théoricisme حيث أن عمل ماركس اقتصر على تأسيس نظري فحسب لعلم ولفلسفة ولم يأخذ علاقة هذا البناء النظري بالمستوى الايديولوجي وخصوصا السياسي وقد وقع ألثوسر في هذا الانحراف نتيجة لهيمنة الفلسفة الابستمولوجية الباشلاردية على تفسيره للفكر الماركسي .

— في الهيكلية : لأن ألثوسر وخصوصا بلبار في كتاب « قراءة رأس المال »

جعـل من البنية المـاركسية مركبة من مستويات توافق عناصر البنية في الفكر الهيكلي وجعل العلاقة بين هذه المستويات داخل البنية هو المحدد في التغيير الذي يدخل على البنية كما هو الشأن بالنسبة للعلاقات التي تربط البنية في الفلسفـة الهيكلية فالتغير يحدث من داخل البنية وذلك بانتقال العناصر من موقع لآخر .

وتبرز هذه النظرة الهيكلية بوضوح في نظرية انماط الانتاج فنمط الانتاج هو مفهـوم نظري يشتمل على عناصر وهي علاقات الانتاج وقوى الانتاج وحسب الموقع الذي تأخذه هذه العناصر ينشأ نمط انتاج اقطاعي ، رأسمالي الخ . . هذا خصوصاً وأن ألثوسر قد انتقد وجهة النظر التاريخية والانسانية واعتبر بأن الانسان ليس هو المحدد في التاريخ بل تغير البنيات فهو يتفق مع الاتجاه الهيكلي الذي يرى أن « الانسان قد مات » في مفهومه الذي برز عليه في القرن 18 والاتجاهات الانسـانية (أنظر في ذلك رأي فوكو Foucault حول الابستيمتات وموت الانسان) .

ان الأحداث السياسية التي وقعت في 1968 في باريس ، واحتداد الصراع الصيني السوفياتي والانتقادات التي وجهت إلى نظرة ألثوسر أدت إلى تغيير وتحوير في وجهة نظره . وقد قام هو نفسه بنقد ذاتي بدأ في مؤلفاته « من أجل ماركس » و « قراءة رأس المال » واعتبر أن كتاباته الأولى وخصوصاً « من أجل ماركس » و « قراءة رأس المال » يغلب عليها التصور النظري .

وبدأ ألثوسر مرحلة ثانية في مساره الفكري والفلسفي . برز بمؤلفات جديدة طرح فيها قضايا من وجهة نظر تختلف عن نظرته في المرحلة الأولى . نذكر من هذه المؤلفات « لينين والفلسفة ، و « لنين وماركس أمام هيجل » (مقالة) « الأجهزة والأجهزة الايديولوجية للدولة » ومقدمة لكتاب رأس المال الخ . . إن أهم ما تشتمل عليه هذه المؤلفات يتمثل في نظرة جديدة لكل من

الفلسفة والايديولوجيا وعلاقتهما هذا على مستوى المحتوى كما نلاحظ تغييرا حتى في الشكل اللغوي إذ أصبحت لغته أقل تعقيداً وأكثر وضوحاً .

يعتبر ألثوسر أن الفصل بين العلم والايديولوجيا تبقى قضية أساسية رغم كل الانتقادات التي وجهت إليه خصوصاً من طرف فوكو . الذي يعتبر أن كلا من العلم والايديولوجيا يدخلان في اطار المعرفة Savoir ولا نجد بينهما فاصلا بل يوجد تداخل بينهما . إن أهمية هذه القضية تتمثل بالنسبة لألثوسر في تمييز العلم الذي ليس له محتوى طبقي فلا نقول عن علم أنه علم بورجوازي وعلم بروليتاري وقد وضح ألثوسر هذه المسألة في تقديمه لكتاب دومينوك ليكوريا Dlecourt « لسينكو Lyssinko » فهذا العالم الروسي المختص في علم البيولوجيا قد واجه نظريات مانديل Mendel والماند الين في الاتحاد السوفياتي باعتبار أن نظرية مانديل في الوراثة لا تتماشى والمادية الجدلية حيث أن مانديل ينفي تأثير العنصر الخارجي في التحولات التي تقع في المورثات واتهم مانديل بكونه بورجوازيا وعلمه بورجوازيا مقابل علم البروليتاريا الذي يمثله « لسينكو » وقد ساعد ستالين لسينكو وأصبحت قضية من قضايا الدولة آنذاك رغم خطأ ما جاء به لسينكو وصحة نظرية مانديل . لكن إذا أبقى ألثوسر على نظرته في ما يخص الفصل بين العلم والايديولوجيا فإن تحديده لكل من الفلسفة والايديولوجيا أدخل عليه تغييرات .

فلم تعد الفلسفة « نظرية الممارسة العلمية » بل ربطها ألثوسر بالممارسة السياسية أي أن العلاقة الأساسية تغيّرت من علاقة تربطها بالعلم إلى علاقة تربطها بشكل رئيسي بالايديولوجيا ويصبح كل من السياسة والايديولوجيا مستووين محددين في الممارسة الفلسفية . كما أن الايديولوجيا لم تعد عند ألثوسر مجموعة تصورات خاطئة أي تصورات تخفي الحقيقة بل أن هذه التصورات تتجسد في مجموعة من الأجهزة يسميها بالأجهزة الايديولوجية

ونـذكـر منهـا الـدولـة ، القـانـون ، العائلة والمدرسة والأحزاب والنقابات الخ . . . يشق هذه الأجهزة الصراع الذي يشق المجتمع أي الصراع الطبقي .

وانـطلاقا من هذه المفاهيم الجديدة لكل من الفلسفة والايديولوجيا تصبح الفلسفة عبارة عن انعكاس للصراع الطبقي في النظرية أي أنها حسب المفهوم اللينيني تدخل سياسي في وضع أو مجال نظري كما قام به لينين في كتابه « المادية والنقدية التجريبية » . ولم تعد المادية التاريخية « علم أنماط الانتاج والتشكيلات الاجتماعية » بل علم « الصراع الطبقي » .

« إن تغير نظرة ألثوسر للفلسفة والايديولوجيا ولموضوع المادية التاريخية غير في تدخلاته السياسية حيث قام بتوضيح الأساس النظري الذي أدّى إلى ما يسمى « بالانحراف الستاليني » الذي يتواصل في الاتحاد السوفياتي حتى يومنـا هذا لكن بطرق مختلفـة مثـلا في نظرية « دولـة الشعب » لإخفاء الصراع الـطبقي في الاتحـاد السـوفياتي كما قام بنقـد « الحزب الشيوعي الفرنسي » لتخليه عن مفهوم ديكتاتورية البروليتارياواعتبره نتيجة لتخلل نظرة بورجـوازية وسط الحزب نفسه متمثلة في اعتبار الدولة سلطة فوق الطبقات وبالتالي ممثلة لجهاز يمكن أن تستعمله أية فئة أو طبقة كما تنفي امكانية حدوث صراعات طبقية في مرحلة البناء الاشتراكي (الأمر الذي يتطلب دكتاتورية البروليتاريا) تمنع البورجوازية من استرجاع السلطة من جديد .

وهكذا بالنسبة لألثوسر فإن أي انحراف سياسي مرتبط بانحراف نظري وأي انحراف نظري يؤدي إلى ممارسة سياسية خاطئة فدور المثقف المـاركسي هو التـدخل في المجال النظري للصراع الطبقي . وهو الدور المناط بعهدة الفلسفة* » .

الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية

تنبيـــه :

هذه المقدمة « لدروس الفلسفة الخاصة بطلبة المواد العلمية » ألقيت في أكتوبر ـ نوفمبر 1967 في مدرسة الترشيح العليا .

إن كثيراً من الأصـدقاء المهتمين بمسائل تاريخ العلوم والصراعات الفلسفية التي تؤدي إليها قد لفت إنتباههم الصراع الايديولوجي والأشكال التي يمكن أن يأخذها لدى مثقفي الممارسة العلمية ، لذلك قررنا أن نتوجه إليهم بهذا الدرس العمومي .

هذه التجـربـة التي إفتتحت بها محاضرتي والتي تواصلت من خلال تدخلات « بيار ماشري » و « آتيان باليبار » و « فرنسوا رونيو » و « ميشال بيشـو » و « ميشال فيشان » و « ألان باديو » امتدت حتى عشية الأحداث الكبرى لسنة 1968 .

وقد تم إعادة طبع البعض من هذه الدروس في الأحواز بمبادرة من بعض الطلبة في نيس ونانت .

وقـد كونّـا من البـداية مشروعـاً ـ قد نكون تسرعنا فيه ـ لنشر هذه الدروس ولتحقيق هذا الهدف فتحت حلقة في سلسلة « النظرية » التي نشرت في 69 دروس « بيشو » و « فيشان » (حول تاريخ العلوم) و « ألان باديو » (مفهوم النموذج) أما بقية الدروس التي سبق الاعلان عنها فلم نتمكن من نشرها نتيجة لظروف عديدة .

واستجابة لكثير من الطلبات أنشر اليوم - مع تأخير كبير - مقدمتي التي كتبت سنة 1967 حول « الفلسفة وفلسفة العلماء العفوية » وباستثناء نصف الدرس الأول ونقد « جاك مونو » الذَيْن أنشرهما كما هما ، فانني قد أدخلت بعض التغييرات والاصلاحات على ما تبقى من الدرس لكي أوضح ما كان ارتجالياً سريعاً ولكي أطور بعض المفاهيم التي بقيت في حالة أولية وغامضة في أغلب الأحيان .

وقد قررت أن أحترم في الأساس الحدود النظرية لهذه المحاولة التي أتمنى أن تقرأ كمحاولة لها تاريخ كما أنني أنشرها على أنها شاهد متأخر نجد فيها بالفعل المحاولات الأولى التي افتتحت بها منعرجاً في أبحاثي حول الفلسفة بصفة عامة والفلسفة الماركسية خاصة . وفعلا فقد عرّفت الفلسفة في كتابي « من أجل ماركس » و « قراءة رأس المال » بأنها « نظرية الممارسة النظرية » لكن في هذه الدروس ، برزت مفاهيم جديدة مثل الفلسفة التي ليس لها موضوع (كما نقول أن للعلم موضوعاً) بل لها رهان . الفلسفة لا تنتج معارف بل تعلن عن اطروحات الخ . . هذه الاطروحات تفتح المجال إلى وضع صحيح لمشاكل الممارسة العلمية والممارسة السياسية الخ . .

هذه الصيغ والمفاهيم لازالت رسمية تتطلب عملاً طويلا لتدقيقها واكمالها . لكنها فتحت على الاقل مجالاً للبحث نجد آثاره في مؤلفات أخرى قبله .

14 ماي 1974 .

الـــدرس الأول

ان معلقتنا أعلنت عن درس لتدريب (Initiation) طلبة العلوم على الفلسفة .

وإنني أرى من بينكم طلبة في « الرياضيات » وفي « الفيزياء » و « الكيمياء » « والبيولوجيا » وكذلك مختصين في العلوم الانسانية ومن أجمع على تسميتهم أدباء .

المهم أن ما يجمعكم هنا هو إما تجربة فعلية للممارسة العلمية واما الأمل في اعطاء مادتكم شكل علم وبدون شك مع ذلك السؤال التالي : ماذا ننتظر من الفلسفة ؟ ان أمامكم فيلسوفاً : وقد قام بهذه المبادرة (مبادرة القيام بالدرس) فلاسفة كذلك متيقنين أنها مبادرة ممكنة وفي أوانها ومجدية .

لماذا ؟ لأنه نتيجة لممارستهم الطويلة لمؤلفات تاريخ الفلسفة والعلوم والاختلاط بأصدقاء علماء فقد تكونت لدينا فكرة معينة حول العلاقة الضرورية التي توجد بين الفلسفة والعلوم . وأحسن من ذلك فلقد تكونت لدينا فكرة حول العلاقة التي يتوجب على الفلسفة أن تنشئها مع العلوم لكي تخدمها عوض أن تستخدمها . كما أننا كونا فكرة نتيجة تجربة خارجة عن الفلسفة والعلوم لكنها ضرورية لفهم العلاقة التي تربط بينهما .

وبما أننا نحن الفلاسفة الذين قمنا بهذه المبادرة فحري بنا أن نقوم نحن كذلك بالخطوات الأولى للحديث قبل كل شيء عن مادتنا التي هي الفلسفة . سأحاول إذن بألفاظ بسيطة وواضحة أكثر ما يمكن أن أعطيكم

فكرة أولى عن الفلسفة ولا أقترح هنا تقديم نظرية في الفلسفة وإنما، بكل تواضع ، سأكتفي بوصف كيفية وجود الفلسفة وكيفية عملها ولنقل ممارستها .

وانطلاقاً من ذلك فإننا سنتبع ، في درسنا الأول هذا التخطيط التالي الذي ينقسم إلى قسمين :

1 — تحديد أماكن وموضع بعض المقولات الأساسية التي ستؤدي إلى الإعلان عن واحد وعشرين أطروحة فلسفية .

2 — بحث ملخص لمثال ملموس حيث نرى أكثر هذه الأطروحات تؤدي وظيفتها الفلسفية الخاصة بها .

ا-مقولات أساسية :

هذا الدرس يبدأ بالاعلان عن عدد معين من القضايا التعليمية والوثوقية . إنه لا يغيب عني ما تتركه هذه النعوت من إنطباعات سيئة ولكن هذا ليس خطيراً فلا يجب أن نترك المجال لتميمية Fetichisme الكلمات أو لتميميتها المضادة .

قضايا تعليمية :

وبما أن أي درس لا يفلت من حلقة التنظيم البيداغوجي ولكي نعطي فكرة حول مسألة معينة يجب أن نبدأ بتقديم تعاريف تكون ظاهرياً اعتباطية ولا تقع البرهنة عليها ولا تعليلها إلاّ فيما بعد .

قضايا وثوقية :

هذا النعت مرتبط بطبيعة الفلسفة .

تعريف : اسمي قضية وثوقية كل قضية تكتسي شكل أطروحة وأضيف «القضايا الفلسفية هي أطروحات» إذن فهي قضايا وثوقية . وهذه القضية هي نفسها أطروحة فلسفية .

إذن فلنسجل : **الأطروحة 1** : القضايا الفلسفية هي أطروحات .
هذه الأطروحة وقع الإعلان عنها بشكل تعليمي وسيقع توضيحها وتعليلها فيما بعد أي من خلال العرض. لكنني أؤكد في الآن نفسه أنها أطروحات أي قضية وثوقية وأزيد في التأكيد أن القضية الفلسفية هي قضية وثوقية وليست فقط قضية تعليمية. إن الشكل التعليمي سيزول من العرض، لكن الخاصية الوثوقية ستبقى.

وهنا نلمس من أول وهلة نقطة حساسة. ماذا تعني كلمة وثوقية لا في معناها العام ولكن في المعنى الذي أعطيناه لها في تعريفنا؟ لكي نعطي فكرة أولى وأولية نقول ما يلي : الأطروحة الفلسفية يمكن اعتبارها قضيّة وثوقية سلبياً إنطلاقا من كونها غير قابلة للبرهنة بالمعنى العلمي الدقيق للكلمة (نتحدث عن البرهان في الرياضيات والمنطق) . كما أنها غير قابلة للتثبت بالمعنى العلمي الدقيق (كما نتحدث عن التثبت في العلوم التجريبية) .

وهكذا استنتج من أطروحة 1 أطروحة 2 توضحها بما أن الأطروحات الفلسفية لا يمكن أن تكون موضوع برهنة ولا اثبات علميين ، لا يمكن أن يقال عنها أنها صحيحة (مبرهنة ومثبتة كما هو الشأن في الرياضيات والفيزياء) بل يمكن فقط أن نقول إنها صائبة .

الأطروحة 2 : كل أطروحة فلسفية يقال عنها أنها صائبة أولاً . فماذا تعني كلمة صائب ؟

كي نعطي فكرة أولى نقول المحمول (صحيح) يحتوي قبل كل شيء على علاقة مع النظرية أما المحمول (صائب) فيحتوي على علاقة مع الممارسة (وهكذا نقول قرار صائب وحرب صائبة وخط صائب) . لنتوقف قليلاً .

كل ما قمنا به الآن هو إعطاء فكرة عن شكل درسنا كدرس يعلن عن قضايا تعليمية (تعلل فيما بعد) لكن كدرس فلسفي فهو يعلن تعليمياً عن

قضـايا تكـون ضرورية قضايا وثوقية أي أطروحات لنسجل : أن القضايا الفلسفية باعتبارها أطروحات هي قضايا نظرية لكن كقضايا صائبة ، هذه القضايا النظرية تحدق بها الممارسة من كل جوانبها . أضيف ملاحظة متناقضة تتمثـل في أن تراثـاً فلسفياً كاملاً بدأ مع كانط يقابل بين الوثوقية والنقدية والقضايا الفلسفية من شأنها أن تفرز فروقات نقدية أي هي تقوم بعملية فرز لفصل الأفكار عن بعضها البعض وتضع أفكاراً خاصة لإبراز هذا الفصل وضرورته .

نظرياً ، نستطيع أن نعبر عن هذه النتيجة بقولنا بأن الفلسفة تقسم (أفلاطون) ، ترسم خطوط التباين (لينين) تنتج (بمعنى تجعل واضحاً ومنظوراً) تمييزات وفروقات . وتاريخ الفلسفة كله يدل على ذلك ولقد قضى الفلاسفة وقتهم في التمييز بين الحقيقة والخطأ وبين العلم والظن وبين المعقول والمحسوس والعقل والفكر والروح والمادة . . . الخ وهم يقومون بذلك دائما لكنهم لا يقـولـون (إلاّ نادراً) إنّ ممارسـة الفلسفـة تتمثـل في القيام بهذا الفصـل ، بهذا التمييز ، وبهذا الرسم . نقول ذلك وسنقول أشياء أخرى وحين نعترف بذلك ونقوله ونفكر فيه فنحن ننفصل عن هؤلاء الفلاسفة ومع استخلاصنا لهذه الخاصية فنحن نطبقها لكن بهدف تغيير الفلسفة .

إذن الفلسفة تعلن عن أطروحات ، قضايا لا تؤدي إلى براهين ودلائل علمية بالمعنى الدقيق بل إلى تبريرات عقلية من نوع خاص ومتميز .

هذه الأطروحات تتضمن إذن نتيجتين هامتين :

1 — الفلسفة هي مادة مختلفة عن العلوم (وطبيعة قضاياها كافية لإبراز ذلك)

2 — يجب عرض وتعليل هذا الفرق وبالخصوص التفكير في النمطية الذاتية والخاصة بهذه القضايا الفلسفية : ما هو الشيء الذي يميز أطروحة عن قضية علمية ؟

منذ البداية ، وآنيا ، نرى أننا لمسنا مشكلاً هاماً وهو التالي : ما هي الفلسفة ؟ ما الذي يميزها عن العلوم ويجعلها تختلف عنها ؟

سأبقي هذه التساؤلات معلقة لأني أردت فقط أن أعطيكم في أطروحتين فكرة أولى : في ماذا يفكر الفلاسفة اللذين يخاطبونكم ؟

لم تأتوا أنتم العلماء ، هنا لكي تسمعوا ما قلته منذ قليل ولم تكونوا تعرفون ماذا ينتظركم بالضبط .

لقد أتيتم لأسباب مختلفة لنقل لأجل الصداقة أو المصلحة أو حب الاطلاع .

لنترك الصداقة وكل ما يرتبط بهذا المكان الذي هو المدرسة جانباً . فقد أتيتم حباً للاطلاع ومن أجل المصلحة وإحساسات يصعب تعريفها ولا أخالني مخطئاً حين أقول أن المصلحة وحب الاطلاع تجتمعان حول قطبين : الأول سلبي والآخر ايجابي وإذا كان الأول معرف بدقة فإن الثاني يبقى عاماً ، لنر ذلك .

1 — السلبي :

لنكن لاعبين مهرة . ان مشاهدة الفلاسفة عن قرب وهم يقومون بعملهم يعتبر مشهداً يستحق أن نتحول إليه . ولكن أي مشهد هذا ؟

انه مشهد هزلي . فبارقسون قد فسر (الضحك) وشارلو قد أبرز ان الهزلي هو في آخر الأمر رجل تزل قدمه أو يسقط في حفرة . مع الفلاسفة نحن واثقون من شيء واحد انه في وقت أو في آخر ستندق أعناقهم .

ووراء هذا الانتظار الخبيث توجد حقيقة : فمنذ طاليس وافلاطون يسقط الفلاسفة والفلسفة في الآبار . وهذا هو هزل السقوط . وأحسن من ذلك فمنذ أفلاطون أصبحت الفلسفة تسقط داخل ذاتها وهذا سقوط من الدرجة الثانية ، أي في نظرية فلسفية للسقوط ، وبوضوح يحاول الفيلسوف في فلسفته أن ينزل من جديد من سماء الأفكار لكي يلتحق بالعالم المادي يحاول أن ينزل من نظريته ليلتحق بالممارسة ، سقوط « مراقب » ولكنه

سقـوط . وبـما أن الفيلسوف يعرف أنه يسقط فهو يحاول أن يتدارك نفسه بصياغة نظرية في السقوط (الجدلية النازلة الخ . . .) فيسقط رغم ذلك . إذن سقوط مضاعف وهزل مضاعف .

لنكن لاعبين مهرة . الفلاسفة نشيطون بلا فائدة . انهم مثقفون دون ممارسة . فهم يأخذون بعداً عن كل شيء ومقالتهم ليست إلاّ تفسيراً لهذا البعد . فهم يحاولون عن بعد أن يأخذوا الواقع في كلماتهم وأن يقحموه في منظومات .

الكلمات تتتابع والمنظومات تتتابع.أما العالم فهو يستمر في سيره في مكان آخر . ما الفلسفة إذن ؟ انها مقالة الضعف النظري حول عمل الآخرين الحقيقي (المـمارسـة العلمية والفنية والسياسية الـخ . .) والفلسفـة هي ادعاءات أكثر منها عناوين ، هذا الادعاء ينتج مقالات جميلة . فن . . . فها نحن إذن في الفرجة من جديد لكننا في هذه المرة في مهرجان الرقص الذي هو سقوط متآمر .

نعم ستنـدق اعنـاقنـا . سجلوا ان العلماء (ككـل الناس الملتزمين بمـمارسـة حقيقية) يمكن أن تندق أعناقهم هم أيضاً . لكن هذا يحصل بطريقـة مختلفـة ، فعندما يقع ذلك فهم يستنتجون بكل برودة دم النتائج ويتساءلون لماذا ؟ ويعالجون أخطاءهم ثم يواصلون أعمالهم . لكن عندما يندق الفيلسوف يكون الأمر مختلفا لأن عنقه يندق داخل النظرية التي يعلن عنها حتى يبرهن على أن عنقه لم تندق فهو قد وقف على قدميه مسبقاً ، فهل تعرفون كثيراً من الفلاسفة الذين اعترفوا بكونهم اخطؤوا ؟ إنّ الفيلسوف لا يخطىء أبداً .

عموماً ، فإنه وراء حب الاطلاع المازح توجد لديكم فكرة هزلية ساخرة حول الفلسفة . يوجد إقتناع أن الفلسفة ليست لها ممارسة ولا موضوع وان مملكتها

هي الأفكار والكلمات المنظومة . قد تكون هذه الأفكار والكلمات جيّدة ، ولكنها توجد في الفراغ .

اعترفوا أنه حتى وإن دافعتم عن أنفسكم من مثل هذه الأفكار لطفاً منكم ، فإنكم مع ذلك تجدون نوعاً من اللذة لمخالطة هذه الأفكار وأخواتها .

إذن أقول في الحال إنني سآخذ على عاتقي كل هذه الأفكار لأنها ليست اعتباطية ولا مجانية ولكني سأضعها في شكل أطروحات لأنها في شكلها هذا هي أفكار فلسفية وتساعد على تعريف الفلسفة .

الأطروحة 3 : لا يتمثل موضوع الفلسفة في مواضيع واقعية أو في موضوع واقعي بالمعنى الذي نقول به أن للعلم موضوعاً واقعياً .

الأطروحة 4 : ليس للفلسفة موضوعا بالمعنى الذي نقول به أن للعلم موضوعا.

الأطروحة 5 : توجد « مواضيع فلسفية » رغم أن ليس للفلسفة موضوع (بمعنى الأطروحة 4) : « مواضيع » داخل الفلسفة .

الأطروحة 6 : تتركب الفلسفة من كلمات منسّقة في قضايا وثوقية تسمى أطروحات .

الأطروحة 7 : الأطروحات مرتبطة فيما بينها في شكل منظومة .

الأطروحة 8 : في نظر الآخرين ، يندق عنق الفلسفة بطريقة خاصة ومختلفة عن العلم . بالنسبة إليها (أي للفلسفة) فهي لا تخطىء وليس هناك خطأ فلسفي .

هنا أيضا أتبع طريقة تعليمية ، وثوقية أما التفاسير فستأتيكم فيما بعد . لكنكم تشكون في أنه رغم تسليمي بكل شيء فإنني أحتفظ بفكرة

خلفية كما أنكم تشكون حين أقدم هذه الأطروحات حول الفلسفة بصورة عامة وحين أقدمها كأطروحات تشكون أني أقول ما هو موجود ، لكنني في نفس الوقت أتحفظ من إتخاذ موقف فلسفي إزاء هذه الفلسفة بصفة عامة . أي موقف هذا الذي أتحفظ منه ؟ . إنّ هذا أيضاً سيكون محل نظر في ما بعد .

2 — الايجابي :

في الحقيقة أنتم لم تأتوا إلى هنا من أجل متعة مشاهدتنا ونحن بصدد القيام ببهلوانياتنا الهزلية والفاشلة . أما بالنسبة إلينا فإنني أعترف أننا أتينا كي « يندق عنقنا » لكن بصورة مستحدثة وهذا ما يميزنا عن بقية الفلاسفة ونحن متيقنون أننا سنختفي في تدخلنا .

وهكذا فأنتم تلاحظون أننا نحترز من الأطروحة 8 . وأنتم ؟ ما الذي أتى بكم وما الذي يشدكم إلى هنا ؟

أقول إنه نوع من الإنتظار ، تساؤلات غير مشكلة وبدون أجوبة البعض منها مدعم والبعض الآخر قد يكون خاطئاً ، لكنكم تنتظرون أو تطلبون جواباً ، جواباً ايجابياً ، أو جواباً يبين غرور السؤال .

بصفة عامة ، إن هذا الانتظار (الآتي من الأدباء والعلماء) يمكن أن يعرض على الشكل التالي :

إذا تركنا جانباً كل تفاصيل الأسئلة المعلقة (سنعود إليها) فإنها تفضي في مجموعها إلى التساؤل التالي : ألاَ يوجد بعد كل هذا ورغم كل شيء أمراً ننتظره من الفلسفة ؟ ألا يوجد في الفلسفة شيء يمكن أن يهم أعمالنا ومشاكل ممارستنا العلمية والأدبية ؟ .

هذا النوع من التساؤلات لا طائل من ورائه بما أنكم موجودون هنا لا فقط من أجل حب الاطلاع لكن كذلك لمصلحة ممكنة .

أ ـ المستوى الأول :

هناك قبل كل سيء ما يجب أن نسميه موضة العمل المشترك المتعدد المــواد المتمثـل في لقــاء بين ممثلين لمواد مختلفــة ، هذا الــذي يحتــوي على وعود / حل معجزة .

إن هذا يدور بين العلماء ويقوم به المركز القومي للبحوث العلمية وهو شعار الأزمنة الحديثة . ولقد أنشأت مدن لضمان تساكن العلماء وتجميعهم (برنستـون ، واتمكـورود) وهذا شيء معمول به وفي حد الإمكان في كل المستويات وفي العلوم الإنسانية .

إذن ، لَمَ لا يعمل به هنا ؟ وأبعد من ذلك أليس حضور الفلاسفة هو الذي يعطي معنى لهذا اللقاء المشترك المتعدد المواد .

ألا يكون الفيلسوف رغم أنفه ونظراً لخروجه عن كل مادة علمية باعث العمل المشترك المتعدد المواد لأنه هو « المتخصص » في ذلك .

وراء لفظ العمــل المشــترك المتعــدد المــواد يمكن أن توجد إنجازات موضوعية محددة هامة لا يمكن إنكارها سنتحدث عنها فيها بعد . ووراء تعميم شعــار العمــل المشــترك المتعـدد المواد توجد أسطورة ايديولوجية . ولوضوح العرض فإنني أسجل الإعلان عن ثلاث أطروحات :

أطروحة 9 : إنّ القضية الإيديولوجية هي القضية التي في الوقت الذي تكـون فيه رمزاً لواقع مختلف عن الذي تهدف إليه تكون قضية خاطئة من حيث أنها تقوم على الموضوع الذي تهدف إليه .

أطروحة 10 : إنّ شعار العمل المشترك المتعدد المواد هو شعار يعبر اليوم وفي أغلب الحالات عن قـضية ايديولوجية .

أطروحة 11 : الفسلفة ، ليست مادة من مواد العمل المشترك المتعدد

المواد وليست نظرية العمل المشترك المتعدد المواد . وأقول بصفة عابرة : أنه واضـح لدينـا أننـا حين ننطلق من هذه الأطروحات نترك أكثر فأكثر مجال التعريف العام للفلسفة .

أمـا في خصوص الرهان (العمل المشترك المتعدد المواد) فإننا نأخذ موقفاً من النقاشات الفلسفية الداخلية وذلك بهدف تسجيل موقف فلسفي خاص . وهل يمكننا أن نعرف الفلسفة دون أخذ موقف فيها ؟ . تذكروا هذا السؤال البسيط .

ب ـ المستوى الثاني :

نلتقي هنا ـ وهذا هام ـ بالمشاكل المطروحة والناتجة عن التطور الضخم للعلوم والتقنية وهي مشاكل داخلية لكل علم ومطروحة من خلال العلاقات التي تربط بين عدة علوم (علاقات تطبيق علم على علم آخر) ، مشاكل مطروحة نتيجة نشأة علوم جديدة ، مطروحة في مناطق نستطيع تسميتها ـ تجاوزاً ـ مناطق حدود (مثل الكيمياء والفيزياء ، والبيوكيمياء الخ . .)

لقـد تعرضت الممارسة العلمية بصفة دائمة إلى مشاكل داخلية لكن الجديد اليوم يتمثل في أنها (أي هذه المشاكل) تطرح بشكل عام : (تطوير العلوم القديمة ، رسم جديد للحدود القديمة إلخ . . .) . كما أن نفس هذه المشـاكـل تطرح من الـوجهة الاجتماعية في أطر عامة (كنظرية استراتيجية البحث وتكتيكـه ، وبـالظروف والنتائج المادية والمالية لهذه الاستراتيجيات ولهذا التكتيك) . لكن يتبادر إلى ذهننا السؤال التالي : هل يمكن أن يوجد تكتيك واستراتيجيا للبحث العلمي ؟ هل يمكن أن يوجد إتجاه للبحث ؟ وهل يمكن توجيه البحث أم يجب أن يكون حراً ؟ وبأي إعتبار يوجه ؟ هل يكون ذلك باعتبار أهداف علمية بحتة ؟ أم باعتبار أهداف إجتماعية بالنتيجة سياسية (أسبقية القطاعات) مع كل النتائج المالية والاجتماعية والإدارية التي تحتوي عليها ؟ لا أقصد بذلك القروض المالية فقط ولكن أيضاً العلاقات مع

الصناعة ومع السياسة الخ . . وإذا ما وصلنا إلى حل لكل هذه التساؤلات على المستوى العام ، فما هي النتائج التي يمكن ويجب أن تكون في مستوى البحث والباحثين ؟ هل يمكن التفكير في استراتيجيا وتكتيك داخل كل بحث على حدة ؟ في أبعد الحدود ، هل توجد طرق تُمكّن من هدينا إلى الوسائل التي يجب أن تتبع للقيام بالاكتشاف العلمي ؟

أمام هذه المشاكل يبقى العلماء مترددين ومنقسمين ، فيكفي أن نقرأ مثلا الخطب الرسمية والتكنوقراطية (كمجمع كاين) ، و (بحاثة بورسيم) لكي يتضح لنا ذلك . وفي هذا الشأن يوجد موقفان متقابلان . من جهة : الحرية المطلقة ومن جهة أخرى : التخطيط والبحث وبينهما يوجد الحل التكنوقراطي لكاين المأخوذ عن النماذج الأمركية والسوفياتية وفي أفق ذلك يوجد الحل الصيني .

وهكذا وأمام تعقد هذه المشاكل الهائلة ، حيث لم تعد المسألة ممارسة علمية مباشرة (الباحث في مخبره) بل أصبحت عملية اجتماعية لانتاج المعارف وتنظيمها ، يحق لنا أن نتساءل ألا يملك الفيلسوف ما يقوله في خصوص المسألة النظرية والسياسية المتمثلة في حرية البحث والتخطيط لهذا البحث ، أو فيما يتعلق بالظروف والأهداف الاجتماعية والسياسية لتنظيم البحث وحتى حول طريقة الاكتشاف العلمي .

لم لا ؟ بما أن هذا النوع من الانتظار يجيب على شيء مرتبط « بخيلاء » الفسلفة .

وحين نعتبر الفيلسوف الشخص الذي يلمس كل شيء فإننا نضحك من ذلك . لكن إذا ما نظرنا إلى ذلك عن قرب فإن المسألة تتحول ، ونقول بألفاظ نبيلة : هذا الشخص الذي يلمس كل شيء يمكن أن يملك أفكاراً حول « الكل » أي حول الطريقة التي ترتبط بها الأشياء بعضها ببعض ، أي

حول مشـاكـل الشمـولية . إن هذا الأمـر ينتمي إلى تراث قديم يعود إلى أفـلاطـون الذي يعتبر الفيلسوف الإنسان الذي يبصر علاقات «الكـل » وتمفصلاته ، ويعود إلى « كانط » و « هيجل » الذَيْن يعتبران موضوع الفلسفة هو الكلّ ، وان إختصاص الفيلسوف هو الشمولية .

إننا نجد كذلك نفس الانتظار عند الأدباء الذين يتوقون إلى تحويل موادهم الأدبية إلى علوم . فهل يملك الفيلسوف أفكاراً حول الطريقة التي ترتبط بها العلوم والآداب والفنون والاقتصاد والسياسة والتي تتعاون وتتمفصل داخل « الكـل » .

إن هذا الانتظار يتضمن شيئاً من الصحة وفي هذا التراث يوجد كذلك شيء من الصحة حيث أن اهتمام الفيلسوف يتجه إلى مشاكل ليست غريبة عن مشاكل الممارسة العلمية وعملية إنتاج المعارف ، كما يهتم بمشاكل سياسية وايديولـوجية وبمشاكل العلاقة بين كل هذه المشاكل . إنه يهتم بكل هذه المشاكل بغض النظر عن كونه يقوم بها ويضعها في المكان المناسب . المهم هو أنه يفعل ذلك .

لكن هنـا يجب أن نلاحظ أن المسـائل الفلسفية ليست هي المسائل العلمية . فالفلسفة التقليدية تستطيع أن تعطي أجوبة على أسئلة تطرحها هي ، لكنها لا تعطي حلولاً لمسائل علمية أو غيرها بنفس المعنى الذي يعطيه العلماء لحل مسائلهم العلمية وهذا يعني أن الفلسفة لا تحل المسائل العلمية في مكان العلوم . فالتساؤلات الفلسفية ليست المسائل العلمية ، فهنا لابد أن نأخذ موقفاً داخل الفلسفة : الفلسفة ليست علماً أو بالأحرى ليست العلم كما أنها ليست علم أزمات العلم ولا علم الكلّ .

أسجل بسرعة هذا الموقف في شكل أطروحات :

الأطروحة 12 : تعلن الفلسفة عن أطروحات تهم فعلاً أغلب النقاط

الحساسة المرتبطة بالمشاكل التي نسميها مشاكل « الكلية » لكن وبما أن الفلسفة ليست علماً ولا علم الكل فهي لا تعطى حلولاً لهذه المسائل انها تتدخل بطريقة أخرى وذلك بإعلانها عن أطروحات تساعد على كشف الطريق من أجل طرح صحيح لهذه المسائل .

الأطروحة 13 : تعلن الفلسفة عن أطروحات لا تجمع ولا تنتج مفاهيم علمية بل مقولات فلسفية .

الأطروحة 14 : إن مجموعة الأطروحات والمقولات الفلسفية التي تنتجها يمكن أن تجمع وتعمل كطريقة فلسفية .

الأطرحة 15 : الطريقة الفلسفية تختلف كيفياً عن الطريقة العلمية .

ج — المستوى الثالث :

ها هي إذن الأسباب الأخيرة :

كلنا يشعر أن وراء المشاكل العلمية توجد من جهة أحداث تاريخية أبعد مدى ، ويزكّي المصطلح الرسمي هذا الأمر بتعابير مثل « التحولات » في العلوم و « الانتقال إلى العصر الكوني » و « ثورة في الحضارة » (من تايلارد دي شاردان إلى فورستياي) .

من جهة أخرى مشاكل سياسية نعرف كلنا أنها بعلاقة مع هذه المسائل (الولايات المتحدة الأمريكية ، الاتحاد السوفياتي ، الصين الشعبية) و (الثورات السياسية والاجتماعية الحقيقية)

هذا الشعور بمنعرج في تاريخ الإنسانية يعطي نفساً جديداً للسؤال القديم : من أين جئنا ؟ أين نحن ؟ والمتعلق بقضية القضايا : إلى أين نسير ؟ .

يجب أن نفهم هذه المسألة في كل معانيها وفي كل وجوهها ، فهي لا تستوجب العالم والعلم : إلى أين يسير التاريخ ، وأين يسير العلم

(استغلال ، حياة كريمة ، حرب نووية) ، كما أنها تسأل كل واحد منا : ما هو مكاننا في العالم ؟ ما هو المكان الذي نحتله اليوم في العالم باعتبار مصيره غير اليقيني ؟ ما هو الموقف الذي نأخذه تجاه عملنا ، وتجاه الأفكار العامة التي تهدي بحثنا أو تعيقه والتي تستطيع أن تقود عملنا السياسي ؟ وراء السؤال إلى أين نسير ؟ تبرز مسألة الممارسة كمسألة ملحة وأساسية : كيف نتوجه ، ما هو الاتجاه الذي نتبعه ؟ ما العمل ؟

بالنسبة للمثقفين ، علماء كانوا أو أدباء ، يتّخذ السؤال الشكل الدقيق التالي : ما هو المكان الذي يحتله نشاطنا في العالم ، والدور الذي يعلبه ؟ من نحن كمثقفين في هذا العالم ؟ وفي آخر الأمر ما هو المثقف إن لم يكن نتاج تاريخ ومجتمع معينين حيث يخضعنا تقسيم العمل الاجتماعي إلى هذا الدور وهذا القِصَر في النظر ؟

أَلَا تعلن هذه الثورات التي نعرفها أو التي نراها عن ولادة صنف آخر من المثقفين ؟ إذن ما هو دورنا في هذا التغيير ؟

معنى التاريخ ، المكان في العالم ، شرعية الوظيفة كلها مسائل توقظ فينا السؤال الديني القديم : ما هو مصيرنا حين يتزعزع عالم اليقين القديم ؟ إلى أين نسير ؟ ويتقدم بنا السؤال خطوة ليصبح : ما هو مصير الإنسان ؟ أو ما هي نهايات التاريخ الأخيرة ؟ .

إن ما ذكرنا يؤكد لنا أن الفلسفة تملك ما تقول كجواب على هذه التساؤلات . وبالفعل من « الكل » إلى المصير وإلى الأصول والنهايات الأخيرة الطريق قصيرة . نفس الفلسفة التي ادّعت تصور الكل ، زعمت كذلك الإعلان عن مصير الإنسان وعن نهايات التاريخ : ماذا يجب أن نفعل ؟ ماذا يجب أن نأمل ؟ لقد أجابت الفلسفة التقليدية بشكل أو بآخر على هذه الأسئلة الأخلاقية والدينية ، بنظرية « النهايات الأخيرة » التي

تعكس نظرية «الأصـل» الجذري للأشياء .

لا يجب أن نتحـايل مع هذا الانتظار هنا أيضاً سأجيب بأطروحات متخذاً كعادتنا موقعنا داخل الفلسفة .

الكل يفهم أن الفلسفة التي نتحدث عنها في هذه الأطروحات ليست الفلسفة بصورة عامة وليست فلسفة « النهايات الأخيرة » .

الأطروحة 16 : لا تجيب الفلسفة على أسئلة « الأصل » « والنهايات الأخيرة » لأن الفلسفة ليست الدين وليست الأخلاق .

الأطـروحة 17 : إن مسألة « الأصل » و « النهايات الأخيرة » هي مسألة ايديولوجية (أنظر الأطروحة 9) .

الأطروحة 18 : قضايا «الأصول » و « النهايات الأخيرة » هي قضايا ايديولـوجية منبثقــة عن الإيديولــوجيات الــدينية والأخــلاقية التي هي إيديولوجيات عملية .

الأطـروحة 19 : الإيديولوجيات العملية هي عبارة عن تشكيلات معقـدة من تركيبـات لمقـولات ، وتصـورات وصـور وسلوك وسير ومواقف وحركات ، يعمل هذا الكل كمعايير عملية تتحكم في أخذ الناس لمواقف ملموسة تجاه المواضيع الحقيقية ، والمشاكل الفعلية لحياتهم الاجتماعية ولتاريخهم .

الأطروحة 20 : إن مهمة الفلسفة الأساسية هي رسم خط التباين بين الـطابع الايديولوجي للإيديولوجيات من جهة والطابع العلمي للعلوم من جهـة أخرى . أنظروا جيداً لما حدث : إن السؤال حول معنى التاريخ ، وحــول مصــير الإنســان قد عكس على الــركــح شخصية جديدة هي الايديولوجيا ، ليس بالمعنى الذي نعرفه ، من خلال الأطروحة و (القضية الايديولـوجية هي . . .) التي طرحت بصفـة شكلية بل على نمط آخر ،

النمط الذي يرجع القضية الإيديولوجية إلى « مسقط رأسها » : الايديولوجيا العملية ، وبالتالي إلى واقع إجتماعي وغريب عن الممارسة العلميّة .

أنـظروا جيداً ماذا حدث ؟ لقـد برزت على الركح شخصية ثالثة ، بإضافة ، الايديولوجيا (التي أرجعت إلى الإيديولوجيات العملية) .

لقـد كان سؤالنا المركزي : ماذا يميّز الفلسفة عن العلوم : وما هو الشيء الذي يعطي الفلسفة طبيعتها الخاصة، المتميزة عن طبيعة العلوم ؟ أما الآن فقد برز سؤال جديد : ما الذي يميّز العلمي عن الإيديولوجي ؟ سؤال تجب مجابهته أو تعويضه بسؤال آخر يؤثر من البدء على الفلسفة لأن الفلسفة التي نأخذ موقفاً منها تلازمها الإيديولوجيات العملية التي تعكسها في نظريتها حول « النهايات الأخيرة » دينية كانت أو أخلاقية .

لنسجل إذن قبل كل شيء هذه النقطة . من الآن ، تعرّف الفلسفة بعلاقة مضاعفة :

— علاقة مع العلوم .
— وعلاقة مع الإيديولوجيات العملية .

لا يمثل هذا عملية تأمل ، إذا أردنا أن نأمل الحصول على شيء من الفلسفـة ، يجب علينـا أن نعرف ماذا يمكن أن تمدنا به الفلسفة وما هي مكوناتها وبماذا ترتبط وكيف تعمل ؟

إنّنا نتقدم خطوة خطوة، وفي الأثناء نكتشف الفلسفة في ممارستها لا يوجد طريق آخر نتبعه . وموقفنا كما ترون متماسك . ألم نقل دائما أن الفلسفة هي قبل كل شيء ممارسة .

هكذا إذن ترون النتيجة لا فقط نتيجة أخذ تحليلنا عن قرب وبجد (وهو في الحقيقة عن بعد) للأغراض السلبية والخبيثة بل وكذلك إهتمامنا بالأغراض الإيجابية ، حتى وإن لم يتم تدقيقها بعد . هذه الأغراض تحصلون

عليها حينما تأتون للاستماع إلى فيلسوف يقوم بمهامه العمومية وقد أدّى بنا هذا إلى تقديم وابل من الأطروحات ، لكن لا تخافوا من ذلك فسندخل الآن في التفاصيل .

II ــ مثــال :

فعلاً ، لكي لا نبقى على جفاف الأطروحات ، يكون من الأحسن بيان عملها بمثال . ليست عملية تعليم ، فالفلسفة لا تعلم ولا تطبق فهي تمارس . فهي لا نتعلمها إلاّ بالممارسة لأنها لا توجد إلاّ في ممارستها .

يمكن أن نعلن عن هذه النقطة في شكل أطروحة لكن أتركها لكم كتمرين « تطبيقي » .

لذا ولكي نبين كيف تعمل الفلسفة ، كيف ترسم خطوط التباين النقدية كي تفتح الطريق الصحيح ، سنأخذ كمثال قضية ايديولوجية وهي القضية المتمثلة في شعار العمل المشترك المتعدد المواد .

سترون أننا لم نختر هذا المثال صدفة .

اذكّر : أن العمل المشترك المتعدد المواد هو اليوم شعار منتشر جداً وننتظر منه حل كل المشاكل المعلقة داخل العلوم الصحيحة (رياضيات وعلوم الطبيعة) والعلوم الإنسانية وبعض الممارسات الإنسانية وبعض الممارسات الأخرى .

أذكّر : أن القضية الإيديولوجية هي القضية التي في الوقت الذي تكون فيه علامة لواقع مغاير للواقع الذي ترمي إليه ، هي قضية خاطئة من حيث كونها تقوم على الموضوع الذي ترمز إليه (الأطروحة 9) . فيما يتمثل عمل فلسفة وما هي علاقتها بهذه الأطروحة الإيديولوجية ؟ إنه رسم خط فاصل

بين الغـرور الإيديولـوجي للعمـل المشـترك المتعـدد المواد والواقع التي هي علامته . حين نأخذ اطار الواقع سنرى ماذا يبقى للغرور الإيديولوجي .

من الواضح أن شيئاً مثل العمل المشترك المتعدد المواد يوافق ضرورة موضوعية ومركزة حين يوجد « طلـب » يستوجب تعاوناً منظماً لإختصاصيين في فروع علمية عديدة . لذا فحين نقرر بناء مركب كبير نستدعي عدداً من الإختصـاصيين حسب الإختصـاصـات التي يطلبهـا هذا التـدخل : من اقتصاديين إلى علماء اجتماع ، إلى جيولوجيين وجغرافيين ومهندسين معماريين ومهندسين في مختلف الفنون والتقنيات الخ .

النتائج ليست مهمة (في بعض الأحيان تكون فاشلة) لكن من حيث المبدأ لا أحد يعارض أنه يجب أن نقوم بالتجربة . وهكذا فإن العمل المشترك المتعدد المواد المحدد بالضرورات التقنية « الطلب » يبدو وكأنه الوجه الآخر لتقسيم العمل أي اعادة تركيبه في إطار عمل مشترك . هل يمكن أن نقول نفس الشيء فيما يخص العمل المشترك المتعدد المواد العلمية حين يكون الأمر متعلقاً « بطلبات » مبررة ؟ .

شكلياً : نعم وهكـذا فإنّ الفيزيائيين يستعينـون بعلماء الرياضيات وعلماء الحياة وبـالكيميائيين لكن دائـماً لحل مشـاكـل معينة تتطلب تدخل اختصاصيين من فروع أخرى .

إنْ كان ما قلته صحيحاً (أو على الأقل تقريبياً لأنّه لا يعدو أن يكون تسجيلات أولى) فأنا بصدد القيام بتفريق ، إذن « برسم خط فاصل » بين الاتجاه الصحيح إلى التعاون التقني والعلمي (الذي يمكن تحديده بطلبات لحل مسـائـل برزت في مادة معينـة) وطريقة أخرى تَستعمل شعار العمل المشترك المتعدد المواد .

لكن إذا كان شعار العمل المشترك المتعدد المواد يترجم عن قضية من

طبيعة ايديولوجية (أطروحة 9) فإنه يجب النظر إلى هذا الشعار كما يلي : هو خاطىء من حيث ما يَدّعي الإشارة إليه لكنّه يمثل في نفس الوقت دلالة على واقع آخر مختلف عن الذي يشير إليه بوضوح .

ما هو إذن هذا الواقع الآخر؟ لنحلله : هو واقع العلاقات الفعلية التي إمّا أن توجد منذ وقت طويل بين فروع معينة علمية وأدبية أو تحاول أن تتركز بين فروع قديمة وجديدة (مثلاً العلاقة بين الرياضيات .. الخ والعلوم الإنسانية) .

لنخصص هذا الأمر ولنفرق بين ثلاث حالات :

1 — العلاقات بين المواد التابعة للعلوم الصحيحة .

2 — العلاقات بين العلوم الصحيحة والعلوم الإنسانية .

3 — العلاقات بين المواد الأدبية .

العلاقات بين العلوم الصحيحة :

أقترح أن أقول على نحو مبسط ومع كل التحفظات في خصوص الملاحظات التي تقدم إلينا أنه يوجد نوعان أساسيان من العلاقات : علاقات « تطبيق » وعلاقات « تأسيس » .

أ ـ علاقات التطبيق :

أميّز بين نوعين من علاقات التطبيق : تطبيق الرياضيات على العلوم الصحيحة وتطبيق علم على علم آخر . وهكذا وكما ترون فأنا أقوم بتمييز . أرسم خطاً فاصلاً بين هذين النوعين من التطبيق وهذا التمييز هو من عمل الفلسفة .

ـ علاقات الرياضيات بعلوم الطبيعة :

لنسجل بسرعة هذا الوجه المزدوج لهذه العلاقة فمن جهة كل علوم الطبيعة : وهي لا تستطيع أن لا تستعمل الرياضيات . يمكن في البداية اعتبار هذه العلاقة بين الرياضيات والعلوم الطبيعية كعلاقة تطبيق لكن سرعان ما يطرح السؤال الفلسفي : كيف نتصور هذا التطبيق ؟ كل منا يحمل مقولة عامة وسهلة (هي في الحقيقة مقولة ايديولوجية) حول التطبيق كنتيجة طبع « نطبق » بمعنى نرسم امضاء على نص ، أو رسماً على قماش ، أو ختماً على طابع بريدي أو ورقة على أخرى الخ . . هذا الطبع هو شيء يوضع على شيء أو شيء مقابل شيء آخر .

إن الصورة الأم لهذه المقولة هي وضع شيء على شيء أو مقابلته به وهي تحتوي على ثنائية الأشياء : فالشيء المطبق يختلف عن الشيء الذي نطبع عليه . كما يحتوي على معنى خارجية الأول واعتباره أداة بالنسبة للثاني . وهكذا يذهب بنا مفهوم التطبيق إلى عالم التكنولوجيا .

لكنني أرسم هنا خطاً فاصلاً فمن الواضح أنّ الرياضيات ليست مطبقة على الفيزياء الرياضية ولا على الفيزياء التجريبية ولا على الكيمياء والبيولوجيا الخ . . . على نمط الخارجية والأداتية أي على نمط تقني .

ليست الرياضيات بالنسبة للفيزياء مجرد أداة بسيطة نستعملها حين نحتاج إليها وليست آلة (اللهم إلاّ إذا أعطينا لهذه الكلمة معناها الكلي : مثلاً حين نتكلم عن آلة علمية وحتى هذا مازال محل نظر) لأنّ الرياضيات هي وجود الفيزياء النظرية نفسها وأكثر من مجرد أداة في الفيزياء التجريبية . عملياً يمكنكم أن تروا لماذا نرسم هذا الخط الفاصل : إنه يبرز على مستوى الفضاء الذي يطلقه شيئاً لم يكن مرئياً من قبل .

ماذا ؟ تساؤلات ، ماذا يجب أن نفهم من مقولة تطبيق الرياضيات على علوم الطبيعة ؟ هذا هو السؤال الأول ، سنحاول أن نبحث فيه وحتى ولو كان لمجرد البحث . ماذا أدركت الفلسفة في هذا المشكل وما الذي خيب سعيها فيه (ولماذا . لماذا حتّم عليها الفصْل فيه ؟) . هذا السؤال الأول يؤدي إلى سؤال ثان بما أنّ الذي ميزناه برسمنا السابق لخط فاصل في إطار التطبيق هو التقنية . فما هي التقنية وما هو ميدان شرعيتها ؟ لأن هذه الكلمة تغطي بصفة واضحة عدة مستويات . من الواضح أن بين تقنية الحداد وتقنية المهندس والمشاكل التقنية المهيمنة حالياً على فروع عديدة من علوم الطبيعة (فيزياء وكيمياء وبيولوجيا) توجد فروق لا مجال للشك فيها . وبالتالي خطوط فصل يجب رسمها وسنحاول القيام بذلك .

لكن علاقة الرياضيات بالعلوم ليست أحادية الاتجاه . فعلوم الطبيعة تطرح مشاكل للرياضيات وهكذا كان الأمر دائماً . ووراء تطبيق الرياضيات على علوم الطبيعة تختفي علاقة أخرى عكسية هي العلاقة التي تضطر الرياضيات إلى طرحها لكي تجيب على مطلب العلوم وهي علاقة تكون إمّا من نوع الرياضيات التطبيقية أو الرياضيات المجردة .

تقع الأمور كما لو أنّ الرياضيات تردّ للعلوم في شكل جاهز ما أخذته منها . ففي هذا التبادل العفوي هل يمكن الحديث عن تطبيق ؟ ألاَ يجب علينا أن نتحدث بلغة أخرى ؟ فنقول إنه توجد بين الرياضيات وعلم الطبيعة علاقة أخرى هي علاقة تأسيس والرياضيات ليست آلة ولا أداة ولا طريقة ولا لغة في خدمة العلوم ولكنها جزء مشارك لوجودها ولتأسيسها ؟ .

كلمة في مكان كلمة أخرى : تأسيس عوضاً عن تطبيق . أن المسألة تبقى ظاهريا في مستوى الكلمات وكأنّ شيئاً لم يقع ولكن بهذه الطريقة تعمل الفلسفة . يكفي وجود كلمة جديدة ليُطلق فضاء السؤال الذي لم يقع

طرحه . فالكلمة الجديدة تدفع الكلمات القديمة وتصنع فراغاً من أجل طرح السؤال الجديد . وهذا الأخير يضع في الميزان الأجوبة القديمة والأسئلة القديمة النّائمة تحتها . وكنتيجة لذلك تظهر نظرات جديدة للأشياء وهذا ما يمكن أن يحدث مع كلمة « تأسيس » إذا كانت هذه الكلمة صحيحة .

ب ـ علاقة التأسيس :

لنأخذ الحالة في عموميتها أي في حالة تدخل علم أو جزء من علم في ممارسة علم آخر .

هذه العلاقات هي علاقات نموذجية للبحوث العلمية المعاصرة . فهي تضع أكثر فأكثر في الميزان مواد يقال عنها « متجاورة » أو مناطق كانت تعتبر « حدودا » نهائية .

ومن هذه العلاقات الجديدة تولد مواد غير معروفة كالكيمياء الفيزيائية ، البيوفيزياء ، البيوكيمياء الخ . . وهذه المواد الجديدة هي في غالب الأحيان إنعكاس لتطور فروع داخلية للمواد الكلاسيكية . فالفيزياء الذرية تركزت على الكيمياء والبيولوجيا . إنّ تطور الكيمياء العضوية ساعد على نشأة البيوكيمياء هذه التبادلات هي علاقات عضوية تتكون بين مختلف المواد العلمية دون تدخل فلسفي خارجي ، وهي تخضع لضرورات علمية بحتة وداخلية للعلوم المذكورة . هناك شيء مؤكد هو أن هذه العلاقات لا تشكل ما نسميه في الإيديولوجيا المتداولة اليوم بالتبادلات في اطار العمل المشترك المتعدد المواد .

هذه المواد الجديدة (كيمياء فيزيائية وبيوكيمياء) ليست افرازات الموائد المستديرة للعمل المشترك المتعدد المواد وليست كذلك علوماً نتجت عن العمل المشترك المتعدد المواد ، فهي إما فروع جديدة لعلوم كلاسيكية وإما علوم جديدة .

إذن فنحن مضطرون إلى رسم خط الفصل بين ايديولوجيا العمل المشترك المتعدد المواد والواقع الفعلي لعملية تطبيق وتأسيس العلوم فيما بينها .

ورسم هذا الخط الفاصل ستكون له نتائج نظرية وعملية .

في المستوى النظري سيطلق هذا الخط الفاصل اسئلة فلسفية : ماذا يعني تطبيق الرياضيات على العلوم ؟ ما هي التقنية ؟ ماذا يعني تطبيق علم على علم ؟ لماذ يجب (من الوهلة الأولى) الحديث عن التأسيس لا عن التطبيق ؟ ما هي الجدلية الملموسة التي تعمل في العلاقات المعقدة ؟ .

هذه التساؤلات الفلسفية يمكن أن تفتح الطريق لمسائل علمية (مسائل تاريخ العلوم أو بالأحرى شروط عمليات تأسيس العلوم) وبصفة عملية هذا الخط الفاصل يمكن أن تكون له نتائج حقيقية : اجتناب بعض التصورات أو بعض الاتجاهات أو المحاولات في العمل المشترك المتعدد المواد وتسهيل كل الممارسات المثمرة .

أقوم باستنتاج أخير . توجد آراء خاطئة حول العلم ليس فقط في أدمغة الفلاسفة بل كذلك في أدمغة العلماء أنفسهم ، وهي عبارة عن بديهيات خاطئة وعوض أن تكون وسائل لتطور العلوم تمثل في حقيقة الأمر عوائق أستيمولوجية (باشلار) . هذه البديهيات يجب نقدها والحد منها ببيان المشاكل الحقيقية التي تخفيها تحت حلول خيالية تعلن عنها (أطروحة 9) .

لكن يجب أن نذهب أبعد من ذلك وأن نعترف أنّه ليس من قبيل الصدفة إذا هيمنت هذه الأفكار الخاطئة على بعض مجالات النشاط العلمي . إنّها أفكار وتصورات لا علمية بل ايديولوجية . فهي تشكل ما نسميه وقتياً الإيديولوجيا العلمية أو ايديولوجيا العلماء .

إن الفلسفة التي تستطيع تمييز هذه الأفكار ونقدها يمكن أن يكون من نتائجها لفت إنتباه العلماء إلى وجود العائق الابستيمولوجي الذي تمثله هذه

الإيديولوجيات العلمية العفوية . هذا العائق هو التصور الذي ينتهجه العلماء في ممارستهم الخاصة وفي علاقتهم بممارستهم . هنا أيضاً لا تقوم الفلسفة بتعويض العلوم بل تتدخل لتفتح الطريق التي يمكن أن يرسم فيه خط صحيح .

أستنتج **أطروحة** 21 : الإيديولوجيا العلمية (أو إيديولوجيا العلماء) مرتبطة إرتباطاً عضوياً بالممارسة العلمية فهي الإيديولوجيا العفوية للممارسة العلمية . هنا كذلك أسبق الأحداث . سأفسر ذلك في ما بعد . لن أضيف إلى هذه الإيديولوجيا العفوية سوى كلمة : سنرى أنّها عفوية لأنها ليست كذلك وهذه هي مفاجآت الفلسفة .

2 ـ العلاقة بين المواد العلمية والمواد الأدبية :

تمتد هذه العلاقات بطريقة تلفت الإنتباه ولكي نبرزها نستخدم من جديد الفرق بين مقولتَيْ التطبيق والتأسيس .

نستطيع بصفة شكلية وعلى سبيل المثال أن نقرب العلاقة العمومية بين الرياضيات والعلوم الإنسانية من العلاقة المذكورة سابقاً بين الرياضيات وعلوم الطبيعة . لكن هذا لا يخفي الفرق الكبير بين العلاقتين . فنوعية العلاقة بين العلوم الإنسانية والعلوم الرياضية بارزة كلياً أو جزئياً فهي علاقة خارجية غير عفوية ، وباختصار هي علاقة تطبيق تقنية . أما بالنسبة لعلوم الطبيعة فإن مسألة شروط تطبيق الرياضيات وبالتالي شرعية هذا التطبيق وإشكالية التقنية لا تضع أي اشكال .

يمكن للفلسفة أن تطرح على هذه العلاقة أسئلة لكن هذه العلاقة لا تضع أي مشكلة بالنسبة للممارسة العلمية . أما في خصوص العلوم الإنسانية فإن هذه العلاقة غالباً ما تطرح اشكالية . فبعض الفلاسفة الروحانيين

يرفضون حتى تطبيق الرياضيات على العلوم الإنسانية ويرفض غيرهم من الفلاسفة الأشكال التقنية لهذا التطبيق . فهذا الطابع الإشكالي ، هذا التردد يعبر عن نفسه في تطلعات العمل المشترك وفي تعبير « التبادلات بين المواد المختلفة » . لذلك فإن مقولة العمل المشترك المتعدد المواد لا ترمز إلى حل بل إلى تناقض وذلك بسبب الطبيعة الخارجية النسبية للمواد التي وقع ربطها بعضها البعض .

هذه الطبيعة الخارجية (الرياضيات كأداة متكيفة شيئا ما) تترجم عن الطبيعة الإشكالية لهذه العلاقات وعن أشكالها التقنية . كيف تعمل الرياضيات في علم النفس ، في الإقتصاد السياسي ، في علم الإجتماع ، في التاريخ . ما هي الشبهات المرتبطة بهذا الاستعمال ؟ من سؤال إلى آخر نستطيع أن نستنتج أن طابع الخروج يترجم عن إنعدام اليقين في أغلبية العلوم الإنسانية . هذا التلهف العام الذي يبرز في العلوم الإنسانيةللارتماء في أحضان الرياضيات هو دليل على عدم اكتمال في النضج النظري . هل هو مجرد « مرض طفولي » مرتبط بحداثة العلوم الإنسانية أم أن المسألة أكثر خطورة . هذا يمثل مؤشراً على أن العلوم الإنسانية بقيت في اغلب الأحيان بجانب مواضيعها لا تعتمد على أساسها الحقيقي المميز وقد وجد بينها وبين ادعاءاتها نوعاً من سوء التفاهم وهو ما حاد بها عن الموضوع الذي ادعت أنّها بلغته لأن هذا الموضوع ـ ولو أن ذلك يعد تناقضاً ـ غير موجود .

كل هذه المسائل تعتمد على تجربة واقعية حيث أن كانط قديماً استنتج منها الدروس فيما يخص علوم الدين وكذلك بالنسبة للسكولوجيا العقلانية والكوسمولوجيا العقلانية . يمكن اذن أن توجد علوم لا تملك مواضيع ، يمكن أن توجد علوم بدون موضوع (بالمعنى القوي للكلمة) . هنا يجب القيام بتمييزات جديدة . ولكن سأسبق الأحداث كالعادة وسأخاطر بأخذ موقف وأقول : بصفة مجملة وفي أغلب العلوم الإنسانية لا يمثل التضخم

الـرياضي مرض شباب بل هروباً إلى الأمام لسد نقص أساسي . فالعلوم الإنسـانية ليست لها موضـوع (بالمعنى القـوي) مع بعض الإستثنـاءات المحددة فهي تملك قاعدة نظرية خاطئة أو غامضة ، فهي تنتج خطب مطولة ونتائج متعددة ، وهي في اعتقادها الكبير أنها على بينة من مواضيع علمها تجهل في حقيقة الأمر موضوع علمها . إننا أمام سوء تفاهم .

لكن لنترك علاقة التطبيق ولنتحول إلى علاقة التأسيس ونحن نستطيع ملاحـظة هذه العـلاقة في اطار مادة تقليدية تعتبر فرعاً من فروع الفلسفة ونقصد المنطق .

فقـد أصبح المنطق اليوم رياضيا واستقل بذلك عن الفلسفة وملك وضعاً خاصا وهكذا نستطيع أن نقارنه بالمواد الحدودية الجديدة التي نراها في العلوم الطبيعية كالكيمياء الفيزيائية والبيوكيمياء والكيمياء الحيوية .

إنَّ المنــطق الـرياضي هو فرع من الـرياضيات ولكن باعتبـاره مادة علمية ، فهو يعمل قبل كل شيء داخل العلوم الإنسانية ، اذ يمكن أن يطبق على سلسلة من المــواد الأدبية (الألسنية ، السيميولــوجيا ، علـم النفس التحليلي وتاريخ الأدب) وهو أمر يطرح علينا مجموعة من التساؤلات .

فهـذه المـلاحـظات المقتضبـة والعـامـة في نفس الـوقت تمكننـا من إستخلاص بعض النتائج فنقول :

توجد بين العلوم الإنسانية والعلوم بصفة عامة وخصوصا بين العلوم الإنسـانية والـرياضيات من جهـة والمنطق من جهة أخرى علاقات شبيهة ظاهـرياً بالعـلاقـات الموجودة بين العلوم الصحيحة والظاهرة المزدوجة التي لاحـظنـاهـا في نطاق التـطبيق والتأسيس . لكن هذه العلاقة اكثر تخارجاً وبالتالي أكثر تقنية (غير عضوية) من العلاقة الموجودة بين العلوم الصحيحة نفسها وطابع التخارج هذا يبدو أنه يسمح لنا باستعمال مقولة التبادل في إطار

العمـل المشترك المتعدد المواد . لكن هذه المقولة لها كل الحظوظ كي تكون التسمية الوهمية لمشكل مختلف عن المشكل الذي تشير إليه .

على عكس ذلك فإن إستعمال العلوم الإنسانية لبعض الفلسفات يبدو ضرورياً لتركيز هذه العـلاقة وهذا أيضاً مؤشر جديد ومهم . ولكن العلوم الصحيحـة لا تحتـاج إلى تدخل واضح للفلسفة ولجهازها ويبدو أن هيكل العلاقات بين العلوم الإنسانية والعلوم الأخرى يستلزم ـ لأسباب غامضة ـ التدخل الشخصي والغازي لهذه الشخصية الثالثة .

لنسجل هنا نقطة هامة :

1 — العلوم الإنسانية هي التي تستعمل مقولات فلسفية وتخضعها لأهدافها فهي تستهلك كثيرا من الفلسفة . ولكن لا يبدو أن المبادرة آتية من الفلسفة .

ظاهـريا لا يأخـذ هذا التـدخـل الفلسفي طابعـا نقـدياً في مسائل إيديولوجية تهم العلوم الإنسانية بل تبدو المسألة مسألة إستغلال العلوم الإنسانية لبعض المقولات الفلسفية .

2 — هذا الأمر لا يهم الفلسفة بصورة عامة بل مقولات أو فلسفات معينة (مثالية ، وضعية ، وضعية جديدة ، هيكلية ، شكلية ، ظواهرية الخ . . وحتى الروحانية) .

3 — هذه المقولات الفلسفية وهذه الفلسفات المستغلة بالطريقة المذكورة من قبـل العلوم الإنسانية تستعملها هذه الأخيرة كبديل إيديولوجي للقاعدة النظرية التي تفتقدها .

4 — هنا يمكن أن نطرح السؤال التالي : أليست كل هذه الممارسة الفلسفية التي إفترضتها العلوم الإنسانية والتي لا يمكن الشك فيها لا تعدو أن تكون شيئاً ظاهرياً وهو ما يستوجب قلب نظام الأشياء والتساؤل : أو

ليست الفلسفة هي التي تقود المرقص في ذلك التواطىء الضروري بين العلوم الإنسانية والفلسفات المثالية .

ألا نستطيع القول بأن العلوم الإنسانية ليس لها موضوع لأن موضوعها لا يعدو أن يكون إتجاهات فلسفية مثالية معينة ، منغرسة في الإيديولوجيات العملية لزماننا أي لمجتمعنا ؟ .

وهذه العلوم التي تفتقد للموضوع أليست مجرد فلسفات مستترة بقناع العلوم ؟ .

على كل حال يمكن لهذه الفكرة أن تقف على قَدميْها لأننا نعلم أن الفلسفة ليس لها موضوع .

ومهما يكن الأمر فإن هذه الأطروحة القائلة أن الفلسفات تعمل كبديل إيديولوجي لقاعدة نظرية تفتقدها العلوم ، هذه الأطروحة تنطبق على أغلب العلوم الإنسانية وليس على مجموعها لأن هنالك إستثناءات (مثلا : علم النفس التحليلي والألسنية في بعض جوانبها) .

أذكر كذلك بأن هذه الأطروحة لا تعني أن بعض وجوه العلوم الإنسانية وإجراءاتها ونتائجها لا تملك قيمة إيجابية يجب البحث في كل حالة على حدة وبالتفصيل باعتبارها وجهاً داخلياً مرتبطاً بتساؤل شامل .

والمهم هنا هو أن نسبة الأفكار المشكوك فيها تتزايد عندما تنتقل من العلاقة الموجودة بين العلوم الصحيحة إلى العلاقة الموجودة بين العلوم الصحيحة والعلوم الإنسانية .

فيما سبق كنا نتعامل مع أفكار خاطئة محددة مكانياً وقابلة للتحديد . أما الآن فلم يعد الحديث عن أفكار خاطئة كافياً بل يجب الحديث عن أفكار مشكوك فيها بشكل عام .

إن استغلال بعض الفلسفات مرتبط مباشرة بالطابع المشكوك فيه لهذه الافكـار . إن ما نستطيع تسميته بالإيديولوجيات والإيديولوجيات العلمية تكتسي في ميدان العلوم الإنسانية أهمية كبرى .

وهـذه الإيديولـوجيات ليست موجـودة فحسب وتحتل مكاناً هاماً في عالمنا ، بل هي التي تحتل مكان النظرية بالنسبة للعلوم الإنسانية .

من هنا تبرز أهمية وجود فلسفة قادرة على رسم خط فاصل يشق ميدان أغلب العلوم الإنسانية لكي يساعد على التمييز بين العلوم الحقيقية والعلوم المزعومة وتفرق بالتالي بين ركيزتها النظرية (المرموز إليها مرحلياً بالفراغ) وهو ما يحولها إلى شيء آخر مختلف عن العلوم التي ليس لها موضوع . وتبرز هنا أهمية الموقف الذي طرحناه بوضوح وهذا العمل لا يمكن له أن يقوم ويتواصل بطريقة جيدة في اطار هذه الفلسفات التي تفكر العلوم الإنسانية في إستغلالها ويتم هذا في الوقت الذي تبقى فيه العلوم الإنسانية تحت نير وسيطرة الفلاسفة الثـرثارين . إنّ هذا العمل لا يمكن أن يقوم إلاّ في إطار فلسفة أخرى ، فخط التبـاين لا يتم بفصـل الفلسفـة عن العلوم الإنسانية بل يتم داخل الفلسفة نفسها .

3 ـ العلاقات بين المواد الأدبية :

هذه العلاقات هي دائماً عديدة وضيقة :

ظاهــريا ، تبـدو قاعـدة هذه العـلاقـات في تحول وإذا كانت هذه العلاقات بصدد تغيير قاعدتها فلأن مواد هذه العلوم الإنسانية هي بدورها بصدد تغيير قاعدتها ، هذا على الأقل ما يصرح به .

لننظر إلى ذلك عن قرب .

حسب ما وعدتنا به التقاليد فإن المواد الأدبية تعتمد على علاقة خاصة مع مواضيعها ، علاقة ممارسة إستعمالية تقييمية من جهة وعلاقة تذوق من

جهـة أخـرى أو إذا أردنـا أن نقول علاقة إستهلاكية (الآداب الجميلة ، الإنسانيات والممارسات التدريسية والبحثية المرتبطة بها منذ قرون) صنعت منها مدرسة «ثقافة» وهذا يعني شيئين :

1 — العـلاقة بين المواد الأدبية ومواضيعها (الآداب ، الفنون الجميلة ، التـاريخ ، المنـطق ، الفلسفـة ، الأخلاق ، الدّين) تملك وظيفة مهيمنة لا تتمثل في معرفة هذه المواضيع بل في تعريفها والتدريب على قواعـدهـا والمعايير والممارسات المتجهة لتركيز علاقات « ثقافية » بين المثقفـين أنفسهم وبين هذه المواضيع . كما تتمثل وظيفتها في معرفة إستعمال هذه المواضيع لإستهلاكها كما يجب ومعرفة قراءتها أي تذوقها كإستحسان نص كلاسيكي ومعرفة إستعمال دروس التاريخ ومعرفة تطبيق طريقـة جيدة للتفكـير الجيد (المنـطق) والإستعـانـة بأفكار صحيحـة (الفلسفة) للخوض في المسائل الكبرى للوجود الإنساني والعلم والأخلاق والدين الخ . . .

إن الآداب أو الإنسانيات ، من خلال علاقتها الخاصة كانت تنتج معرفة ما ، معرفة ليست من نوع المعرفة العلمية لموضوعها ، ولا معرفة سير موضوعها فزيادة على معرفة موسوعية ضرورية للتعامل أي معـرفـة طريقـة حسن التصرف وبـالتحـديد أن نعـرف التصرف والإستحسـان والحكم ، معرفة كيفية التذوق والإستهلاك واستعمال هذا الموضوع وهو ما يمثل فعلاً الثقافة وهي معرفة مُنَزّلة في معرفة ـ كيف ـ نتصرف من أجل . . .

لكن في هذا الزوج تبقى المعرفة ثانوية (وهو ما يبقى سطحياً شكلياً رغم كونه ليس هيناً) أمّا المهيمن فهو معرفة كيف نعمل من أجل . . .

إن النتيجة الأساسية هي أن الآداب كانت باستحقاق ميدان البيداغوجيا أي النهوض الثقافي : تُعلّم التفكير الجيّد ، والحكم الجيد ، والتصرف الجيد إزاء كل المواضيع الثقافية للوجود الإنساني الهدف هو الإنسان الأمين والإنسان « المثقف » .

2 — إنّ العلاقة الإستهلاكية العملية الموجودة بين المواد الادبية ومواضيعها لا يمكن النظر إليها كعلاقة معرفة علمية.
الثقافة التي تعطيها الإنسانيات في مختلف فروعها (آداب جميلة ، منطق ، تاريخ ، فلسفة الخ . .) ليست إلّا تفسيراً للثقافة الموجودة في المجتمع نفسه . لكي نفهم معنى «الثقافة» التي تمدنا بها الإنسانيات ، لا يجب توجيه السؤال إلى الإنسانيات نفسها أو الإنسانيات وحدها ، بل إلى الثقافة الموجودة في المجتمع والتي «تنشىء» هذه الآداب ، وإلى المهام الطبيعية لهذه الثقافة وبالتالي التقسيم الطبقي لهذا المجتمع، إن الثقافة التي تدرس في المدارس ليست سوى ثقافة من الدرجة الثانية ، ثقافة تثقف عدداً محدوداً أو واسعاً من أفراد هذا المجتمع حول مواضيع ذات إمتياز (الآداب الجميلة، الفنون، المنطق، الفلسفة الخ . .) وهي في إرتباطها بهذه المواضيع تمثل وسيلة لترسيخ معايير معينة لسلوك عملي تجاه مؤسسات إ قيم واحداث هذا المجتمع .

إنّ الثقافة هي إيديولوجيا النخبة ، أو إيديولوجية مجتمع معين وهي ليست الإيديولوجيا الحقيقية للفئات الشعبية الواسعة (لأنه باعتبار التناقضات الطبقية توجد إتجاهات عديدة في الثقافة) . بل الإيديولوجيا التي تقوم الطبقة المهيمنة بترسيخها بصفة مباشرة أو غير مباشرة عن طريق التعليم أو بطرق أخرى وعن طريق التمييز (ثقافة للنخبة وثقافة للطبقات الشعبية) X كما أن هذه العملية ذات طابع هيمنى (Hegémonique)

وتتمثل في إرضاخ الطبقات الشعبية عن طريق الإيديولوجيا المبثوثة (في أشكال التصور والترسيخ الثقافي) فالإيديولوجيا المهيمنة هي دائماً مفروضة على الطبقات الشعبية ضد إتجاهات معينة في صلب ثقافتهم التي لا هي معترفاً بها ولا هي ممنوعة بل هي ثقافة صامدة .

هذه الفكرة حول الآداب لا تتفق مع الأفكار التي تلقّيناها . إننا لا نكتفي بأخذ الكلمات كما هي وبالاعتقاد في التعريف الذي يعطونه لها فوراء المواد الأدبية هناك إرث كبير إنّه إرث الإنسانيات Humanités .

لكي نفهم الإنسانيات يجب أن نبحث عن معنى الثقافة الموضوعة في معايير السلوك المهيمن للمجتمع المعني : أي في الإيديولوجيا الدينية والأخلاقية والقضائية والسياسية الخ .. أي في الإيديولوجيات العملية . وهذه هي النتيجة : الثقافة الأدبية المنتشرة في المدارس ليست ظاهرة مدرسية بحتة بل هي فترة من فترات التربية الإيديولوجية للفئات الشعبية التي ترتبط وسيلة ونتائجا بإيديولوجيات أخرى تتواجد معها في نفس الوقت بإيديولوجيات دينية وقانونية وأخلاقية وسياسية إلخ .. كلها وسائل إيديولوجية لكي تفرض الطبقة المهيمنة سيطرتها المجتمعة كلها في الدولة ، هذا الجهاز الذي تحتل فيه الطبقة المهيمنة السلطة .

بدون شك هذا الترابط وهذا التزامن بين الثقافة الأدبية التي تمثل الموضوع والهدف للانسانيات الكلاسيكية ، وبين العمل الإيديولوجي الواسع الذي تمارسه الكنيسة ، والدولة والقانون وأشكال النظام السياسي

هذه الفكرة حول الآداب لا تتفق مع الأفكار التي تلقّيناها . إننا لا نكتفي بأخذ الكلمات كما هي وبالاعتقاد في التعريف الذي يعطونه لها فوراء المواد الأدبية هناك إرث كبير إنّه إرث الإنسانيات Humanités .

لكي نفهم الإنسانيات يجب أن نبحث عن معنى الثقافة الموضوعة في

معـــايير السلوك المهيمن للمجتمــع المعني : أي في الإيديولـوجيا الـدينية والأخـلاقية والقضائية والسياسية الخ . . أي في الإيديولوجيات العملية . وهذه هي النتيجة : الثقافة الأدبية المنتشرة في المدارس ليست ظاهرة مدرسية بحتة بل هي فترة من فترات التربية الإيديولوجية للفئات الشعبية التي ترتبط وسيلة ونتــائجــا بإيديولــوجيات أخـرى تتـواجـد معهـا في نفس الـوقت بإيديولـوجيات دينية وقـانـونية وأخـلاقية وسياسية إلـخ . . كلهـا وسـائـل إيديولوجية لكي تفرض الطبقة المهيمنة سيطرتها المجتمعة كلها في الدولة ، هذا الجهاز الذي تحتل فيه الطبقة المهيمنة السلطة .

بدون شك هذا الـترابط وهـذا التزامن بين الثقافة الأدبية التي تمثل المـوضـوع والهـدف للإنسـانيات الكلاسيكية ، وبين العمل الإيديولوجي الـواسـع التي تمارسـه الكنيسة، والدولة والقانون وأشكال النظام السياسي إلـخ . . . يبقى في غالب الأحيان مقنّعـاً ولا يبرز للوجـود إلاّ في الأزمـات السياسية والإيديولوجية الكبرى، حيث يعترف مثلاً بأن إصلاحات التعليم تمثل ثورات في طرق العمل الإيديولوجي المسلط على الجماهير .

وهكذا نرى بوضوح أن التعليم مرتبط مباشرة بالإيديولوجيا المهيمنة وان تصـوره وإتجـاهه ومراقبته هي مجال هام للصراع الطبقي مثلاً إصلاح التعليم الذي قامت به Convention وإصلاح التعليم لِ Jules ferry وإصلاح التعليم الذي قام به لينين و Kroupskai وإصلاح التعليم في الثورة الثقافية إلخ . . .

لكن العلوم هي نفسها موضوع تدريس . فالآداب كإنسانيات إعتباراً لتاريخها الطويل ليست «المادة» الوحيدة للتكوين الثقافي أي الإيديولوجي .

فتدريس العلوم هو أيضاً مجال تكوين ثقافي مماثل رغم أنه يكون في شكـل أقـل وضـوحـاً وأكثـر حذقاً . لكن الطريقة التي بها تدرس العلوم

الصحيحة نفسها تتضمن علاقة إيديولوجية معينة مع وجود هذه العلوم ومضمونها. لا يمكن تدريس معرفة خاصة لا تكون في نفس الوقت معرفة / عمل وبالتالي معرفة / كيف يكون سلوكنا إتجاه هذه المعرفة وإتجاه وظيفتها النظرية والإجتماعية .

هذه المعرفة الكيفية . . . تؤدي إلى موقف سياسي اتجاه موضوع المعرفة ومكانته في المجتمع .

كل تعليم علمي يحمل، أراد ذلك أم أبى، إيديولوجية علم ونتائج هذه الإيديولوجيا أي معرفة كيف يكون سلوكنا إتجاه المعرفة المعتمدة على فكرة معينة حول مكان العلم في المجتمع وحول دور المثقفين والمختصين في المعرفة العلمية وبالتالي حول تقسيم العمل اليدوي والفكري . إنّه من الصعب بالنسبة للمثقفين إدراك الإيديولوجيا الموجودة في التعليم وبرامجه وأشكاله وبممارسته لا فقط في الآداب بل وكذلك في العلوم . فهم يوجدون وسط الثقافة كما يوجد الحوت وسط الماء والحوت لا يرى الماء الذي يقيم فيه . لأن كل شيء فيهم يتعارض مع الإدراك الصحيح للمكان الذي تحتله الثقافة التي يتغذون منها والتدريس الذي يبرزها والمواد التي يمارسونها، هذا إذا لم نذكر المكان الذي يحتلونه هم أنفسهم كمثقفين جامعيين وبحاثة في هذا المجتمع. كل شيء إذن يعارض ذلك : نتائج تقسيم العمل (في البداية بين العمل اليدوي والعمل الفكري ثم داخل العمل الفكري في مستوى تقسيم الإختصاصات الفكرية) ، الآنية والمؤثرة على موضوع نشاطهم المثير لإنتباههم ، وكذلك الطابع المفرط في التجسيم والمفرط في التجريد لممارستهم التي يقومون بها في إطار محدد بقوانين لا يسيطرون عليها، هذه القوانين تنتج عفوياً إيديولوجيا يعيشون فيها بدون أن يدركوا أسبابها لكن الأمر أبعد من ذلك فإيديولوجية المثقفين الخاصة، الإيديولوجيا العفوية لممارستهم ايديولوجيا العلم أو إيديولوجيا الأدب، لا ترتبط بممارستهم الخاصة فحسب بل ترتبط فوق ذلك

وفي آخر المطاف بالنظام الإيديولوجي المهيمن على المجتمع الذي يعيشون فيه فهذا النظام هو الذي يحكم في آخر الأمر الأشكال نفسها لإيديولوجيا العلم والأدب. وما يتصورون أنه يقع أمامهم يقع في الحقيقة وفي الأساس وراء ظهورهم.

لكن لنعد إلى الآداب. فمنذ زمن معين أي منذ القرن الثامن عشر وبصورة اكثر حدة وأكثر سرعة منذ السنوات الأخيرة يبدو ظاهرياً أن علاقة المواد الأدبية بصدد تغيير قاعدتها.

فلقد كانت علاقة عملية أي إيديولوجية وسياسية في أساسها لكنها الآن تعلن من كل صوب أن هذه العلاقة قد تغيرت وأصبحت علمية وبالرغم من كونها منقوصة ومتذبذبة فإن هذه الظاهرة بارزة للعيان في معظم المواد التي تعرف بالعلوم الإنسانية ولا نتحدث عن المنطق فلقد غير مكانه وأصبح تابعاً للرياضيات. أما الألسنية فيبدو أنّها أصبحت على أقلّ تقدير بالنسبة لبعض «جهاتها» علماً، وعلم النفس التحليلي الذي بقي مدة طويلة مذموماً ومبعداً بدأ اليوم يفرض وجوده. كما توجد مواد أخرى تزعم هي أيضاً أنّها وصلت إلى مستوى العلمية وهي الإقتصاد السياسي، علم الإجتماع، علم النفس، والتاريخ... وحتى التاريخ الأدبي قد تجدد وخلف وراءه تراث الإنسانيات. إنطلاقاً من هذا الوضع المتناقض نستطيع أن نفهم العلاقات التي بدأت تربط حالياً بين مختلف المواد الأدبية. فهي تطالب بأن يصبح لها اسم العلوم الانسانية وهي بذلك تضع حدا لعلاقاتها القديمة بموضوعها وهكذا تريد أن تركز عوضاً عن العلاقة الثقافية أي (إيديولوجية) علاقة جديدة علمية تتصور أنها قد نجحت في هذا التحول وهي تصرح به من خلال الإسم الذي تعطيه لنفسها، مسمية نفسها علوماً إنسانية ولكن تصريحاً يستطيع أن يبقى تصريحاً أي نية، برنامجاً وكما يمكن أن يكون أسطورة تهدف إلى تركيز وهم « تحقيق رغبة ».

فليس من الأكيد أن العلوم الإنسانية قد تغيرت طبيعتها فعلياً عندما تغيرت طرقها وتغير اسمها . والدليل على ذلك هو نوعية العلاقات التي تركزت الآن بين المواد الأدبية : تطبيق الرياضيات على عدد من المواد (اقتصاد سياسي، علم إجتماع، علم النفس) و «تطبيق» مواد يظهر جلياً أنها متقدمة علمياً (الدور الطليعي للمنطق الرياضي وخصوصاً الألسنية والدور المتعاظم لعلم النفس التحليلي الخ . .)

وعلى نقيض ما يجري في علوم الطبيعة حيث تكون العلاقات عفوية أكثر فإن هذا النوع من التطبيق يبقى خارجياً، آلياً، اداتياً، تقنياً وبالتالي مشكوكاً فيه.

إن الهيكلية تمثل النموذج الحاضر الأكثر إعتباطية للتطبيق الخارجي لمنهجية (التي ترتبط في «كونيتها» بالموضة) على أي موضوع فعندما تكون المواد بصدد البحث عن «طريقة» كونية فإنه من المراهن عليه أنها ترغب في الإعلان عن عناوينها العلمية دون أن تكون قد تحصلت عليها باستحقاق. أن العلوم الحقيقية ليست في حاجة أبداً لأن تعلن للناس عن الطريقة التي استعملتها كي تصبح علماً.

توجد نقطة حساسة أخرى في هذه العملية الملتبسة تبرز من خلال العلاقة الموجودة (بين المواد الأدبية) والفلسفة. إن العلوم الإنسانية التي هي بصدد التكوين تستغل جهراً بعض الفلسفات وهي في ذلك تبحث عن مساندة وتوجيه داخل هذه الفلسفات (مثلاً الظاهرتية التي قلّ تأثيرها أو الهيكلية وحتى الهيجيلية والوضعية الجديدة) .

فهي تبحث عن ذلك وفي نفس الوقت ترفض بعدوانية كل فلسفة وهذا الرفض هو أيضاً رفض فلسفي للفلسفة (نوع من الوضعية) لقد رأينا أن هذه العلاقة تنقلب: فالعلوم الإنسانية لا تستغل الفلسفات أو المواد التي

تلعب دور الفلسفـة (فالالسنية وعلم النفس التحليلي تستعمل اكثر فأكثر كفلسفات للتاريخ الأدبي الخ . .) إلّا لانّها تحقق هي نفسها الإيديولوجيا المهيمنة .

في هذا التغيير يبرز شيء إذا تمعنـا فيه نراه يشبه النقص . وفعلا ما ينقص العلوم الإنسـانية لكي تستحق هذا الإسم هو الإعتراض بقاعدتها النظرية وهكذا نلتقي من خلال هذه العلاقات المباشرة وغير المباشرة بعبارتنا وبمسألتنا وهي : العمل المشترك المتعدد المواد .

إن هذه الأسـطورة تستعمـل باطـراد في العلوم الإنسـانية وبـطريقة مكشـوفـة . وان علم الإجتماع والإقتصاد السياسي وعلم النفس والألسنية وتاريخ الأدب الخ . . كل هذه العلوم لا تكف عن استعارة مقولات ومناهج وإستعمالات وطرقاً من مواد أخرى موجودة سواء كانت أدبية أو علمية . وهذه هي الممارسة الإنتقائية «للموائد المستديرة» للعمل المشترك المتعدد المواد. تقع دعوة الجيران على نخب الحظ حتى لا ينسى أحد ، من يدري عندما ندعو كل الناس ولا ننسى أحداً فهذا يعني أنّنا لا نعرف من يجب أن ندعو واننا لا ندري أين نحن ولا إلى أين نسير. إن ممارسة «الموائد المستديرة» تتضاعف بالضرورة بإيديولوجية خصائل العمل المشترك المتعدد المواد وهذه الإديولوجيا هي لحنها أو صَلاَتها.

ونحن نستطيع أن نعبر عن هذه الإيديولوجيا بما يلي : عندما نجهل شيئاً يعرفه كل الناس، فيكفي أن نجمع كل الجهلة فيخرج العلم من تجمع الجهلة .

أتراني أمزح ؟ لا إن هذه الممارسة في تناقض صارخ مع ما نعرفه عن عملية نشأة العلوم الحقيقية بما فيها العلوم الجديدة لأنها لا تتولد عن مائدة مستديرة جمعت اخصائيين. في مقابل ذلك نجد هذه الممارسة وإيديولوجيتها

بارتبـاط مع ما نعـرفه عن عملية هيمنة الإيديولوجيات . فعندما ندعو كل الناس فإننا لا ندعو العلـم الجديد المنتظر فهو لا يكون أبداً نتيجة لإجتماع إختصـاصيين يجهلونـه . لكن هنـالـك شخصية لم يدعهـا أحد وليس من الضروري دعـوتهـا لأنها تدعـو نفسها بنفسها ـ وهي الإيديولوجيا النظرية المشتركة ـ التي تسكن بهدوء «ضمير» كل هؤلاء الإختصاصيين وعندما يلتقون فهي التي تتكلم بصوت مرتفع عبر أصواتهم .

فباستثناء بعض الحالات الخاصة (التي هي في أغلب الحالات تقنية وحيث تكون هذه الممارسة فعلاً في مكانها ، وحين تقدم مادة «مطلباً» مبررا لمادة اخرى بالإعتماد على العلاقات العضوية بين المواد باستثناء هذه الحالات الخاصة فإن العمل المشترك المتعدد المواد يبقى ممارسة سحرية تخدم إيديولوجيا معينة في إطارها يكون العلماء (أو مدّعي العلم) فكرة خيالية عن تقييم العمل العلمي وعن العلاقات بين العلوم وظروف «الإكتشاف» لكي يوهموا أنفسهم أنهم مسكوا بتلابيب موضوع يريد أن يفلت منهم .

بصفة ملموسة ، فإن العمل المشترك المتعدد المواد هو في أغلب الأحيان شعار وممارسة الإيديولوجيا العفوية للمتخصصين وهي تتأرجح بين روحانية غامضة ووضعية تكنوقراطية .

نستنتج من كل هذا أن هناك أفكاراً خاطئة يجب إزاحتها حتى نفتح الطريق إلى الأفكار الصحيحة . يجب أن نتساءل ثانية في إطار المواد الأدبية عن معنى تطبيق علم على علم آخر وتطبيق طرق معينة على موضوع جديد ، ونجـدد السؤال ثانية حول طبيعـة الإيديولـوجيا الماضية فنتحسس تنكراتها الجـديدة ويجب أن نطرح أخـيراً سؤال الأسئلة لمعـرفـة ما إذا كانت العلوم الإنسانية ـ باستثناء بعض الحالات المعدودة ـ تمثل في نفسها ما تتصوره عن نفسها أم هي في غالب الأحيان شيئا آخر مغاير، فلا تعدو أن تكون مجرد

تقنيات إيديولوجية للتكيف واعادة التكيف الإجتماعي .

إذا كان الأمر كذلك فهي لم تقطع ـ كما تعلن هي عن ذلك ـ مع وظيفتها الإيديولوجية والسياسية «الثقافية» القديمة. فهي تعمل بواسطة تقنيات أكثر دقة أو بالأحرى أكثر تصنعاً، لكن دائماً في في خدمة نفس القضية .

ويكفي تسجيل العلاقات المباشرة التي تربطها مع سلسة من التقنيات الأخرى كطرق للعلاقات الإنسانية وللأشكال العصرية لوسائل الإعلام حتى تقتنع بأن هذا الإفتراض ليس وهمياً .

إذن فليست مكانة العلوم الإنسانية فقط هي التي أصبحت موضع شك، بل وكذلك القاعدة النظرية التي تدعي إعطاءها لنفسها والسؤال المطروح الآن هو : ممّا تتكوّن الألية التي تسمح لبعض المواد بأن تعمل كتقنيات إيديولوجية ؟

إن الفلسفة تطرح هذا السؤال .

لنلخص الدروس التي يمكن أن نستخلصها من فحص هذا المثال البسيط وهو العمل المشترك المتعدد المواد .

على ماذا يحتوي بالفعل شعار العمل المشترك المتعدد المواد ؟

1 — بعض الممارسات الحقيقية والمركزة والشرعية ، ممارسات يجب تعريفها ، وتعريفها يعني تمييزها عن غيرها وهذا هو أول خط تباين .

2 — في داخل هذ الممارسات وهذه المسائل الحقيقية توجد تمييزات يجب القيام بها (تطبيق ، تركيز) وبالتالي إقامة خطوط تباين جديدة .

3 — خارج هذه الممارسات الحقيقية تعترضنا إدعاءات بعض المواد التي تصرح بأنها علم (العلوم الإنسانية) فما هي حقيقة هذه الإدعاءات ؟ يمكن لنا أن نميز بين الوظيفة الحقيقية لأغلب العلوم الإنسانية والطابع الإيديولوجي لهذه الإدعاءات بواسطة خط تباين .

4 — نعود إذن لشعار العمل المشترك المتعدد المواد ويكون بإمكاننا (بالاعتماد

على بعض بوادر المقاومة) إستنتاج طابعه الإيديولوجي المكثف .

ما هو الدرس الذي نستخلصه من هذه الخلاصة السريعة ؟

لقد قمنا «بتوظيف» تعريفنا للفلسفة وهو كونها تعلن عن أطروحات تقوم برسم خط التباين .

وقد لاحظت أنها حتى ولو كانت وحشية ـ كما هو الشأن بالنسبة لهذا الدرس ـ فهذه الممارسات تعطي نتائج .

وكل واحد منكم استطاع أن يلاحظ شيئاً وهو أننا لم نسقط في محاولات الترغيب التي يقوم بها بعض الفلاسفة أو بعض الفلسفات فنحن لم نستغل نتائج المصاعب التي تعترض العلم من أجل النصر الأكبر لحقيقة معينة أو للحقيقة .

ومن هنا فنحن قد تبرأنا من الإتجاهات الفلسفية (الهيمنية) وسجلنا موقفنا الخاص .

فإذا كنا قد إحترمنا العلوم ونتائجها ، وإذا كانت الفلسفة إذن عبارة عن عملية تَدخُّل ففي أي مجال تمّ تدخلنا ؟

سجلوا هذا جيداً فكلما تدخلنا ، كان ذلك لنرسم خط التباين وكلما قمنا برسم خط تباين كان ذلك لإبراز شيء لم يكن ظاهراً قبل تدخلنا . ما هو هذا الشيء ؟

إنــه وجــود الإيديولــوجيا النـظرية أو العلمية (حقيقتها، تماسكها ، ووظيفتها الإيديولوجية) لممارسة العلماء أو من يدعون أنهم علماء ووراء هذه الأشكـال الإيديولـوجية توجـد أشكال أخرى هي الإيديولوجيات العملية والإيديولوجيا المهيمنة .

لكن في نفس الوقت الذي يُبرز فيه خط التباين هذا المستوى العلمي فهو يعرّف من جهة أخرى المستوى الإيديولوجي وذلك بعد عملية إزاحته .

إن المستوى الإيديولوجي هو شيء في علاقة مع الممارسة والمجتمع ، أما المستوى العلمي فهو شيء في علاقة مع المعرفة والعلوم .

ففي أي مجال كان تدخلنا إذن ؟

بالضبط في «الفضاء» حيث يتداخل المستوى الإيديولوجي والمستوى العلمي وحيث يمكن ويجب فصلهما حتى نتعرف على وظيفة كل منهما ولكي نحرّر الممارسة العلمية من الهيمنة الإيديولوجية التي تعرقل سيرها .

يمكن أن نقـول وقتياً أن الفلسفة المُمارَسة في هذه المواقف لها وظيفة أساسية وهي رسم خطوط التباين التي يمكن إرجاعها في آخر المطاف إلى خط تباين بين ما هو علمي وما هو إيديولوجي ومن هنا نستنتج :

الأطروحة 22 : كل خطوط التباين التي ترسمها الفلسفة تعود إلى خِط رئيسي وهو خط التباين بين ما هو علمي وما هو إيديولوجي .

ونلاحظ أخيراً أن هذه التدخلات الفلسفية ينجر عنها إنتاج تساؤلات فلسفية جديدة : ما معنى تطبيق علم على علم آخر ؟ وتركيز علم بواسطة علم آخر ؟ ما هي التقنية ؟ ما هي الإيديولوجيا ؟ ما هي العلاقة بين ما هو إيديولوجي وما هو فلسفي الخ . . .

إن هذه التساؤلات الفلسفية ليست مشاكل علمية فالفلسفة لا تتطاول على ميدان العلوم لكن هذه التساؤلات الفلسفية تستطيع أن تساعد على طرح مشاكل علمية في الفضاء الذي تفتحه .

هذه إذن لعبة الفلسفة كما نمارسها وهي رسم خطوط التباين التي تنتج اسئلة فلسفية جديدة إلى ما لا نهاية .

ولا تجيب الفلسفة على هذه الأسئلة التي تنتجها كما تجيب عليها العلوم أي عن طريق حلول مدلّـل عليها أو نتائج مُبَرْهَنَة (بالمعنى العلمي لهذه

الكلمات) فهي تجيب بالإعـلان عن أطـروحات غير إعتباطية مبرّرة ترسم بدورها خطوط تباين تنبثق عنها أسئلة فلسفية جديدة إلى ما لا نهاية . هذا ما نستطيع رؤيته لكن وراء ما نرى يحدث شيء آخر. هذه العملية ـ وهي رسم خطوط تباين وإنتاج أسئلة فلسفية تفرز أطروحات جديدة إلخ ـ هذه العملية إذن ليست لعبــة تأمّلية بل هي عملية ذات نتـائج علمية . ما هي هذه النتائج ؟ لنلخصها في كلمة واحدة أن الرسم (الذي يأخذ شكل أطروحات مبَرْهَن عليها والتي تؤدي إلى مقالة يمكن أن تفهم) الذي يفصل المستوى العلمي عن المستوى الإيديولوجي يؤدي إلى نتيجة علمية وهي فتح الطريق وبالتالي رفع الحواجز وإطلاق فضاء لخط صحيح من أجل ممارسات هي رهان الأطروحات الفلسفية . لكن أعتقد أن هذا كاف بالنسبة لدرس أول .

الدرس الثاني

الفلسفة والصواب

سنعيد في هذا الدرس الثاني إلى حضيرة الأشغال سؤالنا المركزي وهو ما هي الفلسفة ؟ وهذا السؤال سوف يوجهنا في طريقنا الطويل .

لكن سرعـان ما يبرز إعتراض : ألم أعط في السابق جواباً على هذا السؤال ؟ نعم ولا .

نعم ، باعتبـار أني أعلنت عن أطروحات حول الفلسفة وبينت كذلك كيف «تعمـل» الفلسفة بالإعتماد على مثال محدد وهو شعار العمل المشترك المتعدد المواد .

لا ، باعتبار أنه لا يكفي الإعلان عن أطروحات حول الفلسفة وتبيين كيفية «عملها» لكي نحسم المسألة فالأمور ليست بهذه البساطة .

فمثلا ، إبتداءاً من النهاية وإعتباراً لأن هذا النوع من التشبيه الذي سأذكـره له قيمتـه ، يمكن أن نعـترض قائلين إنه لا يكفي أن نشاهد آلة «تعمل» مثل محرك مفجرات لكي نفهم مكوناتها وتبعاً لذلك نفهم القوانين الفيزيائية والكيميائية التي تتحكم في عمل هذه المكونات الآلية . ولكي نعود إلى البـداية (الأطروحات حول الفلسفة) فإنّكم شعرتم بالطريق المسدود الذي صنعته عندما قلت من أوّل وهلة إنّ «القضايا الفلسفية هي أطروحات «وقد أضفت» إن هذه القضية هي نفسها أطروحة فلسفية «وقد قدمتها على أنّها الأطروحة رقم ـ 1 ـ ولعلكم قد سجلتم الطابع الدائري في منهجي إذ

أنني قد اعتبرت أطروحة فلسفية القضية التي بواسطتها عرّفت القضايا الفلسفية بكونها أطروحات .

يمكن أن يكون ذلك تناقضاً غير ملحوظ ، سهواً أو هروباً لكن رغم ذلك فإنني قد دخلت هذه الدائرة بمحض إرادتي . لماذا ؟

إن شعوري بضرورة الخروج من الفلسفة لفهمها لا يجب أن يؤدي بنا إلى الوهم الذي يشعرنا بأننا نستطيع إعطاء تعريف للفلسفة يقدر على الإفلات جذرياً من الفلسفة : فلا يمكن أن نتوصل إلى تأسيس علم فلسفي يكوّن مادة « ما وراء الفلسفة » فلا يمكن أن نفلت جذرياً من دائرة الفلسفة . فكل معرفة موضوعية حول الفلسفة هي في نفس الوقت موقفاً داخل الفلسفة وبالتالي أطروحة في الفلسفة وحولها .

وهذا ما يفسر لماذا شعرتم أنني لا أستطيع أن أتحدث عن الفلسفة بصفة عامة إلّا إنطلاقاً من موقف معين في الفلسفة أخذاً بهذه الصورة بعداً إزاء مواقف أخرى موجودة ومتبايناً معها فلا يوجد قول حول الفلسفة يكون موضوعيا ولا يكون فلسفياً في نفس الوقت ، وبالتالي فهو موقف حول مواقف من الفلسفة . وبهدف التأكيد على هذا الشرط الضروري قمت بتسجيل هذه القضية في دائرة أطروحة تعرف القضايا الفلسفية كأطروحات . فهذه الدائرة لم تكن نتيجة غير منطقية بل على العكس هي نتيجة ضرورية . إنني قلت ما فعلت .

أما عن تفسير كيف أن هذه الدائرة ضرورية ومثمرة أو بالتالي مختلفة عن الدوائر المنطقية ، العقيمة باعتبارها ليست دائرة فهو لا يكفي التعبير عنه بكلمات قليلة . لأن هذه المسألة تخفي مفاجآت . نحن دائما بصدد الأطروحات الأولى لقد نطقت بعبارة صغيرة جعلتني أفهم من خلال الأسئلة التي طرحت على أنها قد جلبت إنتباهكم وحيرتكم وأقلقتكم .

فعلاً ، لقد قلت أن الأطروحات الفلسفية ـ خلافاً للقضايا العلمية التي نقول عنها أنها صحيحة لأنها مثبة مدَلَّل عليها ـ هي أطروحات صائبة (أو لا) وأضفت أن لفظ « صحيح » له علاقة مع المعرفة بينما «الصائب» له علاقة مع الممارسة . وعموماً لقد إستعملنا كلمة عامة ولكنها في الحقيقة منفردة ويبرز تفردها أكثر عندما نرى أن الفلسفة عبر تاريخها تتحدث دائماً عن الحقيقة والخطأ ، عن الصحيح والخاطىء والفلاسفة ينطلقون دائماً من «البحث عن الحقيقة» ويتصارعون دائماً بإسم الحقيقة . فالقضايا الفلسفية لم تنعت دائماً بأنها صائبة وها أنني الآن أدّعي أنها صائبة ـ لكن مَنْ مِنَ الفلاسفة يستعمل هذا اللفظ ـ بما أنّه لم يوجد أحد من الفلاسفة (حسب الاتفاق بينهم) قد استعمل هذا النعت ؟ وهذا يمثل مأزقاً أولاً . ونحن إذا ما أردنا أن نفهم ماذا يحصل داخل الفلسفة ، يجب أن نعتبر أنّ قضاياها رغم إدعائها المكشوف بتوافقها مع الحقيقة مرتبطة بالعالم الذي نتدخل فيه وذلك عبر علاقة أخرى هي الصواب . يقال عن هذه القضايا أنها «صائبة» لكن نحن سنقول ذلك حتى نفهم لماذا يقول الفلاسفة أنها «صحيحة» إذن «صائبة» هي كلمة السر التي سنلج بواسطتها عالم الفلسفة ، لقد فهمنا أن صائب ليس نعتاً مأخوذا من كلمة عدالة فحين ميز «سان طوماس» بين الحروب العادلة والحروب غير العادلة فقد تحدث باسم العدالة .

لكن لينين يميّز بين الحروب الصائبة والحروب غير الصائبة ، ويتحدث عن الصواب ، عن خط صائب، عن التمييز الصائب بين خاصية الحروب باعتبار محتواها الطبقي .

بدون شك فإن حرباً صائبة سياسياً يقوم بها مجاهدون في قلوبهم حب العدالة لكنها ليست العدالة الوحيدة (هذه المقولة الإيديولوجية التي يعيش من خلالها وفي إطارها الناس علاقاتهم بظروف حياتهم وبصراعاتهم) ليست هذه العدالة الوحيدة التي تمثل بالنسبة للينين الحرب الصائبة .

إن حربا صائبة هي تلك التي تنطلق على موقف وخط صائبين في ظرفية قوى معينة . إن تدخلا عمليا مطابقا للصراع الطبقي ، هو صائب لأنه يتماشى مع معنى الصراع الطبقي .

لكن إذا ما رفضنا الحقيقة الفلسفية وابتعدنا عن مقولة العدالة يبقى لنا لفظ صغـــير هو «صائب» ويبقى لنـا كذلـك هذا السؤال ما الـذي يميّز «الصائب» عن «الصحيح» لكن سرعان ما يبرز تخوف وراء هذا . ألاَ يوجد في الفلسفة سلطة عليا تقرر ما هو الصائب ؟

ألاَ يوجد في الفلسفة التي نتحدث عنها حكماً أو حكماً أخيراً يُعيد لقيصر ما لقيصر لكي يحسم المشكل؟ لكن باسم ماذا نقوم بعملية الفصل هذه ؟

لننتبه من السقوط في دوامة التشبيه فالحكم يرمز إلى العدالة التي هي مؤسسة حكومية وتطبق قانوناً موجوداً مسبقاً .

إن عدالة الدولة تسجل في دلائل قانونها في شكل نظام موجود مسبقاً وقواعد النظام المسنونة وقواعد إنتاجها .

لكن الصواب الذي نتحدث عنه ليس موجوداً مسبقاً فوجوده لا يسبق التوافق بل هو نتيجته .

كلمة التوافق تمثل الآن الكلمة الأساسية .

لكن حين تقوم الفلسفة في ممارستها «برسم خط التباين» لكي تحدد عقلياً وتعلن نظرياً موقفاً يمثل أطروحة (أطروحة فموقف) فهي توهمنا بأنها تنادي بحقائق أو قواعد مضبوطة مسبقاً ، وتخضع لها وتتماشى معها فحتى عندما تفعل ذلك (الله يعلم أنها كثيراً ما قامت بذلك في تاريخها وهي لم تفعل إلاّ ذلـك) وهي في الحقيقة تُعِدّ (تسوي) أطروحتها آخذة بعين الاعتبار مجموع العناصر المتواجدة في الظرفية السياسية والإيديولوجية والنظرية ان أخذ الظرف بعين الاعتبار نسميه (الكـل) .

ولنرى كيف تكون الأشياء ؟ هذا الظرف هو ظرف سياسي إيديولوجي ونظري ونحن نعلم ذلك ونستطيع التدليل على ذلك فكل فلسفة كبيرة (أفلاطون ، ديكارت ، كانط ، هيجل الخ . . . . .) قد أخذت بعين الاعتبار الوضع السياسي (أحداث الصراع الطبقي الكبرى) والإيديولوجي (الصراعات الكبرى بين الإيديولوجيات العملية وغيرها) ، والنظري . ولكن ما معنى نظري ؟؟

لكي نبقى في حدود ما هو هام فإن ميدان النظرية يحوي مجموع العلوم والفلسفة . فالفلسفة إذن تمثل جزءاً من الظرف الذي تتدخل فيه فهي داخل ذلك الظرف . وهي داخل الكل . ينتج عن ذلك أنها لا يمكن أن تبني مع الوضع علاقات خارجية تأملية بحتة أي علاقة معرفية محضة بما أنها جزء من هذا المجموع وهذا يؤدي إلى الفكرة القائلة بأن كل أطروحة لا تملك «موضوعاً» بل رهاناً وان علاقة الأطروحة برهانها لا يمكن أن تكون مجرد علاقة «صحة» (علاقة معرفة بموضوعها) وبالتالي معرفة محضة بل علاقة عملية وعلاقة توافق عملي .

كيف نفهم هذه العبارات ؟

1 — لا تعني عبارة علاقة عملية أن هذه العلاقة تحدث نتائج عملية فحسب (رغم أن ذلك صحيح) و (سنقول كلمة حول ذلك) فهي تعني شيئا آخر : علاقة قوى وسط ميدان تهيمن عليه تناقضات وصراعات .

2 — والشيء الذي يعطي لعملية التوافق معناها الخاص هو توافق الصراع بين الأفكار المتواجدة منها ما هو مهيمن ومنها ما هو مهيمن عليه .

3 — وهنا تتداخل النتائج العملية . فالموقف الجديد الذي وقع تحديده وتثبيته بواسطة الأطروحة (أطروحة : موقف) قد غير المواقف الأخرى وأثّر على الوقائع التي تمثل ميدان كل عملية توافق في الصراع والتي تؤدي إلى تشييد أطروحات «صحيحة» (أم لا) .

إذا كان هذا واضحاً فإننا نرى أننا تجاوزنا عقبة العقبات التي تمثل سوء تفاهم لا مفر منه .

وسوء التفاهم يتمثل في تصور الممارسة تصوراً ذرائعيا وأنني أعلم أنّهم سوف ينتظروننا في هذا المنعرج ، سيقولون لنا أن الميكانيكي هو أيضاً يوضب قطعة الميكانيك حتى يدور المحرك وان على الجراح ان يعرف كيف يقطع وأن يقطع ما يكفي فقط لكي ينقذ المريض .

وأن لينين كان يأخذ بعين الاعتبار كل عناصر الظرفية قبل أن يحدد الخط الصائب للعمل السياسي لكن كل هذا يتعارض مع فكرة آتية من خلف وهي تصور ذرائعي للعمل حيث يقوم كل هؤلاء «الضابطون» بعملية الضبط فمنهم من يضبط قطعته ومن يضبط تدخله ومنهم من يضبط خطه السياسي لكي يصلوا إلى نتيجة تتحكم من الخارج في عملهم .

وفي هذا التصور للعمل فإن عمل الذات «الضابطة» لعملها أو «المصلحة» لتدخلها يتم بهدف معين وهو إنجاز مشروع يوجد في رأسها تحققه في الخارج .

وإذا تركناهم يقولون ذلك فإننا نصلح لكي نوصف بالذرائعيين والذاتيين وبالاراديين الخ . . .

هنا بالضبط يجب أن نحذر من الصور. صحيح أنّ «الصواب» الناتج عن «الضبط» يملك علاقات مع الممارسات المستند إليها لكن قبل كل شيء ولأن هذا التقارب بين الكلمات يقع في المقدمة فإن العلاقة بين الصواب والممارسة مختلفة عن علاقة أخرى هي علاقة الحقيقة بالنظرية . فيما تبقى لا يجب أن نخدع بهذه الصور فالميكانيكي الذي يضبط قطعته يعلم جيّداً ان المحرك وجد قبله وهو ينتظر أن ينهي عمله حتى يعود إلى الدوران من جديد . فكل هذا خارج عنه ، كذلك الشأن بالنسبة للجرّاح . صحيح ان العملية

هنا أكثر تعقيداً لكن الجراح ليس جزءاً من المريض . في المقابل نجد أن اهتمامنا بالرجل السياسي لينين له بعد آخر فهو لا يهمنا على سبيل الصدفة فنحن استعرنا منه هذه العبارات «رسم التباين» «أطروحة» (فكروا في «اطروحات افريل») و «صائب» . انها ألفاظ سياسية لكنها تناسبنا كما يناسبنا أن تكون سياسة تلك الممارسة التي تساعدنا على ان نفكر للاقتراب أكثر ما يمكن من الممارسة الفلسفية الخاصة .

ان ما يحصل يتم على عكس ما يحدث مع الميكانيكي والجراح فهذه الذّوات المذكورة تتحرك باعتبار «فكرة موجودة في رؤوسهم» :

1 — لأنها ذوات .

2 — ولأن هذه «الفكرة» انعكاس فقط لكون المحرك الذي نصلحه او المريض الذي نجري عليه عملية جراحية يوجدان بصفة خارجية أي خارج رؤوسنا .

أما الرجل السياسي لينين القائد العمالي فهو موجود قلباً وقالباً داخل الظرف الذي يتحرك داخله ليؤثر فيه .

فممارسة لينين ليست دغمائية و (بالتالي ذاتية وإرادية) فهو ليس ذاتاً لها في رأسها «فكرة يريد أن يكملها» وأن يفرضها من الخارج فهو قائد منظمة صراع طبقي طليعة الجماهير الشعبية وهو عندما يحدد الخط الصائب بقوله «خطوة إلى الأمام» نحو الجماهير وخطوة واحدة فقط فهو لا يفعل شيئاً سوى أنّه يفكر لكي يعدل اتجاه علاقة القوى التي يمثل هو جزءاً لا يتجزأ منها .

إذا تكلمنا بصورة شكلية فإن الممارسة الفلسفية التي حاولنا أن نفكر فيها حسب التسمية اللينينية «رسم خطوط التباين» و «الأطروحات» و «صائب» إلخ . هذه الممارسة الفلسفية إذن وكذلك ممارسة لينين كلاهما يمثل ممارسة لكنها ممارسة ذرائعية .

يبقى مع ذلك أن الفلسفة ليست السياسة فإذا كنا ننطلق من مواقف لكي ندافع عن الممارسة الفلسفية فإن الممارسة الفلسفية هذه تعمل في كثير من الأحيان على شاكلة الممارسة اللينينية . يجب هنا أن نتوقف عند كلمة «شاكلة» كي نطل من فوق الجدار حتى نرى مَنْ وراء الجدار أي الكيفية التي تعمل بها الفلسفة داخل ميدانها الخاص ونعرف فيما تشتغل فلسفياً .

ان المسألة المطروحة هي كيف نتقدم في تحديد خصوصية الفلسفة .

هنا يجب أن نعود إلى أطروحتين من اطروحاتنا .

1 — يجب أن نأخذ بجدّ كون الفلسفة تعلن عن أطروحات نظرية (الفلسفة «جزء من النظرية» وهي تتدخل في «النظرية» أي في العلوم ، في الفلسفة وفي الإيديولوجيات النظرية) وهو ما يميّزها عن كل الممارسات الأخرى بما في ذلك الممارسة السياسية .

2 — يجب أن نتناول من جديد الأطروحة 22 وهي أن كل خطوط التباين التي ترسمها الفلسفة تعود إلى أنماط مختلفة لخط تباين أساسي بين العلمي والإيديولوجي تذكروا مثالي حول العمل المشترك المتعدد المواد .

فقد رأينا ضمنه أن الفلسفة تعمل برسم خطوط التباين، تقوم بتجهيزات حتى تفتح طريقاً صائبة طارحة بذلك أسئلة جديدة وبالتالي خطوط تباين جديدة وهكذا إلى ما لا نهاية .

ان تحليل هذا المثال أبرز ثلاث نقاط :

1 — الفلسفة تعمل عندما تتدخل لا في المادة (العنصر الضابط) او في الجسم الحي (الجراح) أو في الصراع الطبقي (السياسة) بل في النظرية ، لا بواسطة أدوات أو آلة جراحة (مشرط) أو بإجراءات تنظيمية وقيادية للجماهير. ولكن بالإعلان بكل بساطة عن قضايا

نظرية (أطروحات) متوافقة ومبررة عقلياً. وهذا التدخل في النظرية يترتب عنه نتائج نظرية طرح مسائل نظرية جديدة تتطلب تدخلات فلسفية جديدة إلخ ونتائج عملية حول علاقة قوى «الأفكار» المعنية .

2 — تتدخل الفلسفة في واقع معين وهو «النظرية» وقد يكون الغموض لا يزال يكتنف هذه المقولة لكننا نعرف ما الذي يهمنا . فالفلسفة تتدخل في واقع غير متميز أين تتواجد العلوم والإيديولوجيات النظرية والفلسفة نفسها، لكن ما هي الإيديولوجيات النظرية؟ لنقدم تعريفاً وقتياً إنها في آخر الأمر على مستوى النظرية أشْكَال مُحَوَّلة للايديولوجيات العملية حتى عندما تكون هذه الأشكال غير معروفة .

3 — ان التدخل الفلسفي كما نتصور هو رسم خط تباين في هذا الوضع الغامض يفصل في كل حالة العلمي عن الإيديولوجي وهذا الخط يمكن ان يكون مقنَّعاً أو ممحواً أو مرفوضاً في معظم الفلسفات إذ يبقى أساسياً لوجودها بالرغم من انكار الفلاسفة ذلك ، والإنكار في ذاته ليس إلّا شكلاً عاما لوجوده .

هذا التحليل يبرز ثلاث عبارات أساسية :

1 — تدخل الفلسفة .

2 — الواقع الذي يتم فيه التدخل .

3 — نتيجة هذا التدخل .

إذن ندخل مباشرة في المهم فنقول إنّ سرّ الفلسفة يكمن في الواقع الذي تتدخل فيه (ميدان العلوم ، الإيديولوجيات النظرية والفلسفة) والنتيجة التي يفرزها تدخلها (وهو الفرق بين ما هو علمي وما هو ايديولوجي) .

وهذا الفرق يبرز في شكل فروقات لفظية ولكن انظروا المفارقة .

ان الألفاظ التي نستعملها كي نرمز إلى الواقع هي نفسها التي نستعملها كي نشير إلى النتيجة المنجرة عن هذا الفصل فلنا من ناحية العلوم والإيديولوجيات النظرية ومن ناحية أخرى ما هو علمي وما هو إيديولوجي .

فمن ناحية أسماء ومن ناحية أخرى نعوتها أليست نفس الشيء ؟ ألسنا بصدد إعادة ما رأيناه ظاهراً في الواقع ؟ يبدو أنّ نفس الشخصيات حاضرة ، تارة ترد في شكل نعوتها. أليس الأمر إذن مجرد تمييز في الأسماء وتفريق بين الألفاظ أي مسألة ظاهرية فقط.

هل تختلف نتيجة التدخل الفلسفي فعلاً عن الواقع الذي تتدخل فيه إذا كانت هذه النتيجة مرسومة مسبقاً . ليس دور الفلسفة مهما كانت النتيجة مقتصراً بكل بساطة على اعادة سواء بألفاظ جديدة أو بنفس الألفاظ ما قد رسم بعد في الواقع وبالتالي يقتصر دورها على تغيير الكلمات دون انتاج شيء جديد .

نعم إن الفلسفة تعمل عن طريق الألفاظ وتنسيقها ولكنها ألفاظ نظرية وهذه الفروق بين الكلمات هي التي تبرز شيئاً جديداً في الواقع كان مخفياً فعبارة «علمي» ليست مطابقة لعبارة «علوم» وعبارة «ايديولوجي» ليست مطابقة لعبارة الإيديولوجيات النظرية .

فالألفاظ الجديدة لا تعيد إنتاج الألفاظ القديمة لكنها تبرز زوجاً متناقضاً من الألفاظ فالعلوم هي العلوم وليست الفلسفة ، والإيديولوجيات النظرية هي إيديولوجيات نظرية ، ولا نستطيع أن نجعل منها فلسفة ولكن «العلمي والإيديولوجي» مقولتان فلسفيتان وهذا الزوج المتناقض الذي تتموضع فيه الفلسفة هو فلسفي.

إنّها نتيجة غريبة يجب أن نمسكها بصلابة فلقد قلنا إنّ الفلسفة تتدخل في ذلك الواقع الغامض: العلوم والإيديولوجيات النظرية .

ونستنتج أن حصيلة التدخل الفلسفي هذا هو ذلك الرسم الذي

يكشف ما هو فلسفي وما هو ايديولوجي عندما نفصل بينهما وهذه النتيجة هي فلسفية في جملتها . هل هذا تناقض؟ لا ، لأنّ الفلسفة لا تتدخل في الواقع إلّا لتعزز في ذاتها نتائج .

وهي تعمل خارج ذاتها بواسطة النتيجة التي تقوم بإنتاجها في ذاتها وعلى كل يجب أن نحاول يوماً التفكير في هذه المفارقة الضرورية ولنكتف بتسجيلها في شكل أطروحة جديدة .

الأطروحة 23 : إنّ التمييز بين العلمي والإيديولوجي قائم في الفلسفة وهو إفراز للتدخل الفلسفي . فالفلسفة ونتيجتها تمثلان شيئاً واحداً فهما يشكلان الفلسفة وهذه الأخيرة مختلفة عن النتيجة المعرفية (التي تفرزها العلوم) .

لكن يجب أن نستحضر في نفس الوقت في أذهاننا أنّ هذه النتيجة الداخلية (الفلسفة الناتجة) هي نفسها ذلك التدخل الفلسفي في الواقع : العلوم + الإيديولوجيات النظرية .

بالنسبة لهذا الواقع فلا يعد عنصره الأول وهو العلوم غريباً عنا فهي تملك وجوداً تاريخياً معترفاً به والعلماء هم شهود عيان ليس فقط على وجودها بل أيضاً على ممارستها وعلى مشاكلها ونتائجها أمّا بالنسبة للعنصر الثاني فهو على العكس غريب عنا يتمثل في الإيديولوجيات النظرية التي سنتركها جانباً بصفة وقتية لأنه يتحتم علينا القيام بتحليل طويل كي نصل إلى معرفتها : فيجب أن نرسم خط تباين بين نظرية الإيديولوجيات العملية (الدينية منها والأخلاقية والقضائية والسياسية والجمالية إلخ . . .) من جهة ، وبين الإيديولوجيات النظرية وعلاقاتها إلخ . . من جهة أخرى كما أنّه علينا تركها جانباً لأننا سنجد في طريقنا من سوف يدلي لنا بفكرة أولية حول الموضوع .

وأخيراً لأنّه من الضروري التوقف طويلاً عند المسائل الفلسفية المتعلقة بوجود العلوم والممارسة العلمية لنستطيع التعرض لمشاكل الإيديولوجيا .

وهذا السبب الأخير ليس مجرد سبب منهجي وهو لا يهم الإيديولوجيات النظرية فقط بل وكذلك على الأخص الفلسفة نفسها ولكن لا نستطيع ان نتقدم إلاّ بشرط مطلق أي حين نساعد الفلسفة على إنارة ذاتها .

وهنا أقدم أطروحة مركزية سوف تقود بقية الدرس .

الأطروحة 24 : إنّ علاقة الفلسفة بالعلوم هي علاقة مُؤَسِّسة ومُحَدِّدَة لخصوصية الفلسفة . وأنا لا أقول إنّ التحديد هذا يمثل التحديد الأكبر أو التحديد الأخير إلخ . . . فالفلسفة لها تحديدات أخرى تلعب دوراً رئيسياً في وجودها في عملها وفي أشكالها (مثلاً : علاقاتها مع التصورات للعالم من خلال الإيديولوجيات العملية والنظرية) إذن أقول تحديداً خصوصياً فقط لأنه تحديد يهم الفلسفة أي يرتبط بها .

علاقة الفلسفة بالعلوم . . .

يجب أن تكون مفهومة جيداً وهذا لا يعني أن الفلسفة هي الوحيدة التي تتحدث عن العلوم فالعلوم تُذكر دائماً في أقوال أخرى : مثل الدين والأخلاق والسياسة ولكنها لا تذكرها كما تفعل الفلسفة وذلك لأن علاقة الدين والأخلاق أو السياسة أو الأدب بالعلوم لا تمثل التحديد الخصوصي فلا تتأسس عبر علاقتها بالعلوم لكن لا يعني هذا ان الفلسفة تتحدث عن العلوم فقط فهي تتحدث وكلنا يعرف ذلك عن كل شيء وعن اللا شيء (العدم) فهي تتناول في حديثها الدين والسياسة والأخلاق والأدب إلخ . .

فعلاقة الفلسفة بالعلوم ليست علاقة خطاب بمسألته «الخصوصية» أو «بموضوعه» (بما أن الفلسفة ليس لها موضوع) .

إنّ هذه العلاقة تؤسس خصوصية الفلسفة وخارج علاقتها بالعلوم ينتفي وجود الفلسفة . سأقتصر عند مواصلتي لهذا الدرس على تحليل

الأطـروحة 24 وسوف أنتهج الطريقة الوحيدة الممكنة . في المقدمة سأتبع أسلوب التحليل الحسي، محاولاً أن أبينّ وأن أوضح عن طريق الوقائع هذه العلاقة الخصوصية وقيمتها. أؤكد على هذا التدقيق: تحليلات حسية فقط ولا يعـني هذا القيام بتحليل حسي خالص فكـل تحليل حتى وان كان حسياً يفترض رجوعاً إلى النظرية التي بدونها لا نستطيع ان نقدم ما نسميه وقائع لأننا نعرف لماذا قبلناه واعترفنا بكونه وقائع . لكن أن نحلل حسياً عمل الفلسفة في علاقتها بالعلوم لا يعني الاصداع بنظرية فلسفية بل هو مجرد تهيئة . ففي نظرية فلسفية يجب أن نأخـذ بعـين الاعتبار (وقائع) Réalités أخرى مثلاً الإيديولوجيات العملية ، وعلاقات أخرى : علاقات الانتاج ويجب خاصة أن «نتناول من جديد» نتائج التحليلات الحسية من وجهة نظر الوظيفة (أو الـوظـائف) الاجمـالية للفلسفـة عبر تاريخ التشكيلات الاجتماعية وهذا لا يتناقض مع النتائج الحسية بل يغير من وجهتها .

وفي هذا التحقيق حول علاقة الفلسفة بالعلوم سوف نقوم قبل كل شيء باستكشاف المنحدر العلمي .

من الجانب العلمي : الممارسة العلمية

كيف تبرز علاقة الفلسفة بالعلوم من الجانب العلمي وبصفة أدق من ناحية الممارسة العلمية.

الأطروحـة 25 : يعترف الاختصاصيون في مختلف المواد عفوياً أثناء ممارستهم العلميـة بحضـور الفلسفة والعلاقة المميزة بين الفلسفة والعلوم وهذا الاعتراف هو عموماً اعتراف غير واع يمكن له ان يصبح واعياً جزئياً في بعض الأحيان ولكن يبقى كامناً في الأشكال الخاصة للاعتراف اللا واعي وهـذه الأشكـال تكون «الفلسفة العفوية للعلميين» (Scientifiques) أو «للعلماء» (ف. ع. ع) لكي أوضـح هذه الأطروحة سأبدأ بالحالة التي يكون فيها هذا الاعتراف واعياً جزئياً .

ان المثال المشهور والصارخ اكثر من غيره في هذا الاعتراف هو الذي تقدمه لنا الظروف الخاصة التي نسميها «الأزمات» تعترض العلوم في مرحلة من مراحل تطورها مشاكل علمية لا نستطيع حلها بالوسائل النظرية الموجودة أو ـ و ـ التي تعيد النظر في تناسق النظرية السابقة .

إننا نستطيع بعملية تقريبية أولية أن نتحدث إمّا عن تناقض بين المشكل الجديد والوسائل النظرية الموجودة أو عن زعزعة البناء النظري بأكمله .

إن هذه التناقضات يمكن أن تعاش بطريقة «حرجة» وحتى مأسوية من طرف العلماء (انظر مراسلات بورال ، لوباسج وهدمارد Hadamard) كلنا يعرف أمثلة معهودة «لأزمات» علمية ، أزمة الاعداد اللا معقولة (Les irrationnelles) في الرياضيات الاغريقية وأزمة الفيزياء الحديثة في أواخر القرن 19 .

إنّ أزمة الرياضيات الحديثة والمنطق الرياضي إنطلقت من النظرية الأولى للمجموعات (بين النظرية الكنتورية ونظرية زمرلو 1900 ـ 1908) فما هي الكيفية التي عاش بها العلماء هذه الأزمات ؟ وما هي ردود فعلهم ؟ وكيف يعبرون عن ذلك بصفة واعية بأية ألفاظ وبأي خطاب ؟ وكيف يتصرفون أمام هذه الأزمات التي تزعزع العلم ؟ نستطيع أن نسجل ثلاثة ردود فعل :

الأول هو رد فعل العلماء الذين يحتفظون ببرودة دمهم ويجابهون مشاكل العلم دون الخروج عن العلم فهم يتخبطون بقدر استطاعتهم في المشاكل العلمية ويحاولون حلها فلا يفل ذلك في عزمهم لأن الأزمة بالنسبة إليهم ليست «أزمة العلم» التي تجعلنا نعيد النظر في العلم بل هي على أكثر تقدير مرحلة ومحنة وبما أنهم لا يملكون عموماً رؤية تاريخية واضحة وليس لهم

إدراك لمعنى التاريخ (LEsens de l'histoire) فهم لا يقولون ان كل أزمة علمية هي «أزمة تطور» ففي أزمة الفيزياء الكبرى في القرن 19 وفي بداية القرن 20 رأينا علماء من هذا النوع الذين قاوموا العدوى العامة ورفضوا أن يوافقـوا على الخبر العظيم «المادة قد انتهت» بل لقد ذهبوا ضد التيار ، ولم يكونوا دائما قادرين على التدليل على ذلك بسهولة .

رد الفعل الثاني : في مقابل هؤلاء وفي الطرف الآخر نرى نوعاً من العلماء يفقدون صوابهم . «فالأزمة» تباغتهم وهم عزل وها هو ذا إيمانهم قد زعزع فجأة حتى أنّهم إستسلموا . ولا يؤدي بهم إضطرابهم ذلك إلى إعادة النظر في هذا المفهوم أو تلك النظرية العلمية فقط لكي يصححوها أو يعيدوا صهرها بل في شرعية ممارستهم و «قيمة» العلم فعوض أن يقفوا بحزم في حقل العلم ليجابهوا مشاكله الجديدة الفجئية وحتى المبلبلة يتحولون إلى «الجانب الآخر» ويخرجون من ميدان العلم وينظرون إليه من الخارج وهكذا ينطقون بكلمة «أزمة» وتفقد الأزمة معناها السابق فقد كانت الأزمة تعني «صعوبة التطور» التي تمثل علامة حرجة لاعادة صهر عملية في حالة مخاض لكن الأزمة الآن تعني زعـزعـة العلم عن مبـادئه كعلم ، هشاشة مادته وعدم الثبات الجـذري لكـل معرفة علمية ممكنة كعمل إنساني فهي شأنها شأن الإنسان محدودة متناهية وتائهة .

فهؤلاء العلماء يأخـذون في صنـع فلسفة ربما ليست من ذلك النوع الذي يحلق بعيداً ولكنها فلسفة على كل حال فهم يعيشون الأزمة بطريقتهم التي يتحولون بها إلى فلاسفة الأزمة التي يستغلونها لأنهم لا يصنعون أية فلسفة وخاصة إذا كانوا يشعرون بأنهم يخترعونها فهم يرددون كيفما استطاعوا مقطعاً من الأغنية الفلسفية الـروحـانية القـديمة التي تترقب منذ الأبد صعوبات «العلم» حتى يستغلوا هزائمها ليلاحقوها ويوقفوها في «حدودها» باعتبارها

تعبيراً على الغرور الإنساني الذي يعيد للعقل ولاء انهزماته عن طريق الإعتراف. فالعلماء مثلاً هم الذين أعلنوا عن الخبر الهام في «أزمة» الفيزياء الحديثة وهو ذوبان «المادة» و «حرية الذرة» .

لكن الروحانية المادية لا تتحدث بنفس الوضوح عندما تعلن عن هزيمة «المادة» وعن «الضرورة» بالإضافة إلى أقوال أخرى تريد أن تضع العلم داخل «حدوده» حتى يحد من طموحاته ويُراقَب .

إن تحديد «حقوق» العلم هو أن نبقيه داخل حدوده بما أنهم يرسمون هذه الحدود من الخارج ومسبقاً وإلى الأبد وبكل «استحقاق» . ان أولئك العلماء الذين يتكلمون بهذه اللهجة عن «الأزمة» يعيدون إلى أذهاننا عادة قديمة هي عادة لا أدرية روحانية ولكنها معروفة عندنا . فمنذ باسكال وكانط ووراء الحدود التي وضعتها الفلسفة للعلم يوجد دائما قليل أو كثير من الذين يسهر على هذه الحدود .

ردود الفعل هذه تقدم لنا مشهداً غير منتظر فنحن كنا نظن بكل غباء أن الفلاسفة هم الذين ينتجون فلسفة ولكننا نكتشف في هذا الوضع «المتأزم» أن العلماء أنفسهم يأخذون في «صنع» فلسفة .

إذن داخل كل عالم ينام فيلسوف أو يغفو ولكنه يستطيع أن يستيقظ في أول فرصة، فها هو يستيقظ في حالة هذيان ديني خالص. فمثلا Teilhard de Chardin عالم حفريات وقس فهو عالم صادق ورجل دين صادق ، يستغل علمه في صالح عقيدته مباشرة.

إنّ هؤلاء العلماء الذين يستيقظون فلاسفة هم يبرهنون بذلك على وجود فيلسوف نائم في كل عالم . ويبرهنون في ذات الوقت على أن الفلسفة التي يتكلمونها لا تعدو أن تكون مجرد تكرار ـ باستثناء بعض التغييرات الفردية ـ لنفس التراث المتواصل في تاريخ الفلسفة الروحانية ، هذه الفلسفة التي

تنتظر كل المصائب الإنسانية ومن ضمنها «أزمات» العلوم لتنقضّ عليها وتستغلها لأهداف تعظيمية كثيراً ما تكون في آخر مدى في علاقة مع الدين (برقسون برنشفيك الخ . .)

يجب أن نعلم أن تاريخنا مطبوع في العمق ـ ولا يزال إلى يومنا هذا على نفس الحالة ـ بتراث فلسفي يتصيّد مشاكل وتناقضات العلوم وأزماتها الداخلية باعتبارها نقاط ضعف فيحولها ويستغلها ـ كما فعل باسكال بالرغم من أنه كان عالماً حقيقيا ـ بالضبط كما يفعل بعض رجال الدين في انتظارهم لحشرجة الموت لكي ينقضوا على الكافر وهو على فراش الموت وليقيموا حوله مراسم الموت (بدون شك لانقاذه ، لكن وبالخصوص من أجل سلامة الدين وصحته) .

يجب أن نعلم بوجود تراث فلسفي لا يحيا إلاّ بالإستغلال الإيديولوجي لكل آلام الإنسانية ، للمرض والجثث والسلم والكوارث والحروب فهو يسرع للقاء كل أزمة حتى أزمات العلوم . ويصعب علينا عدم التقريب بين هذا الإستغلال الإيديولوجي وشكل آخر من الإستغلال نسمّيه منذ وجود ماركس باستغلال الإنسان للانسان .

وهكذا أمام «أزمة» علم ما ، نلاحظ وجود بعض العلماء تضطرب قناعاتهم فيلتحقون بصف هؤلاء الفلاسفة الراغبين في «انقاذ» العلم بطرقهم الخاصة وبأي ثمن وذلك بالصفح على العلم لأنه لا يعرف ماذا يفعل، بمعنى آخر بالحكم عليه بالعدم أو ببعض الحدود التي تشيد عليها ملكوت الله أو الفكر أو الحرية .

ان الفلسفة التي نقترحها عليكم لا تريد «إنقاذ» العلم وهي على العكس من ذلك تستدعي العلماء كي يأخذوا حذرهم من كل فلسفة تريد «انقاذ» العلم ، ونعلمهم أن مسألة «الإنقاذ» هذه مسألة دينية ولا دخل لها

في العلم وفي ممارسته . كما نعلم أن سلامة العلم وصحته هي قضية تهم العلم وحده ، فهي تثق في العلماء لكي يحلوا مشاكلهم العلمية حتى مشاكلهم «النقدية» إذ يجب على العلماء الإعتماد قبل كل شيء على قواهم الذاتية . لكن قواهم الذاتية ليست كلها في أيديهم هم ، كما أنها لا توجد كلها في رؤوسهم لأن نسبة كبيرة توجد خارجهم ، توجد في عالم الناس ، في أعمالهم ، وفي نضالاتهم وفي أفكارهم .

وأضيف هنا : أن الفلسفة ـ ولا أقول فلسفة ـ مثلاً تلك التي تستغل العلوم تمثل إن هي آزرتهم وهيأت لهم الظروف جزءاً من قواهم .

رد فعل الثالث : إن نحن تركنا هذين القطبين : من جهة العلماء الذين يواصلون عملهم ومن جهة أخرى المعتقدين في المفاجأة الربانية حول «المادة الذائبة» يبقى أمامنا صنف ثالث من العلماء . هؤلاء كذلك يتفلسفون ، وهؤلاء كذلك يعيشون «الأزمة» لكنهم لا يعيشونها باعتبار عملية صهر وتطور للنظرية والممارسة العلميين بل «كقضية» فلسفية . هم يخرجون عن نطاق العلم ويسألونه من الخارج أسئلة فلسفية حول ظروف صدق ممارسته ونتائجه أي حول أسسه وعناوينه . لكنهم سوف لا يكتفون كالآخرين بوضع هزيمتهم على درجات المعبد . إنهم لا يُجرمون العلم وممارسته بل يحمّلون المسؤولية للأفكار الفلسفية «الساذجة» التي اكتشفوا أنهم يعيشونها من الداخل . هم يعترفون بأن «الأزمة» قد أخرجتهم من «دغمائيتهم» وأحسن من ذلك هم يعترفون بَعدياً ـ أي بعد يقضتهم ـ إنهم كعلماء قد أسكنوا ضمنهم فيلسوفاً في حالة نوم ، فينقلبون ضد فلسفة هذا الفيلسوف ويعلنون أنها «دغمائية» «آلية» «ساذجة» وبكلمة واحدة «مادية» فيحكمون عليها باعتبارها فلسفة علم سيئة .

ويواصلون منطقهم هذا فيبدؤون بمد العلم بالفلسفة التي يعتقدونها المناسبة للعلم . وهكذا تصبح الأزمة بالنسبة لهم إنعكاساً للفلسفة السيئة التي

سيطرت على العلم ولا يبقى لهم إلاّ البدء في العمل .

لقد سبق أن ذكرت أن هؤلاء العلماء قد خرجوا عن العلم . إن كان ما ذكرناه صحيحاً بالنسبة لنا فإنه بالنسبة لهم خطأ، إذ يعتقدون أنهم يظلون داخل العلم الذي لا ينكرونه ، أحسن من ذلك هم يستدلون بتجارب ممارستهم العلمية بتجربتهم حول التجربة العلمية فيستشهدون بمعارفهم العلمية ويدعون أنهم يتكلمون من داخل العلم فيبدؤون بصنع أدلتهم العلمية التي يقتنوها من الفيزياء ، وعلم النفس الفيزيولوجي ، والبيولوجيا لكي يؤسسوا هذه الفلسفة الحسنة التي يحتاج إليها العلم . ومن يكون في موقع أحسن من العالم ليتحدث عن العلم وعن ممارسته ؟ وماذا نريد أحسن من فلسفة علمية وضعها علماء ؟ .

هذا هو المشهد التاريخي الذي عرضَته علينا «أزمة» الفيزياء الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، فقد ظهر بهذه المناسبة علماء كبار كأستْوالد Ostwald وماخ Mach وعدد كبير من العلماء بادروا بمد العلم بالفلسفة الحسنة التي يحتاج إليها ليتمكن من «نقد» و «تجاوز» و «تحطيم» سبب أزمته المتمثلة في الفلسفة السيئة التي تعيش في رؤوس العلماء والتي أساءت كثيرا للعلم . وبكلمة واحدة التخلص من المادية . وقد مثلت الطاقوية لاستْوالد والنقدية التجريبية لماخ بجانب عدد آخر من المنظومات شاهدين على هذه المغامرة العظيمة، لكن هنا تنقلب الأشياء وتتوضح :

سجلوا هذا الحدث الصغير: أن هؤلاء العلماء الذين يصنعون من أجل العلم فلسفة علماء ، هؤلاء ليسوا وحدهم في الميدان إذ يجدون بجانبهم فيلقاً كاملاً من الفلاسفة وأي فلاسفة فيتناغمون معهم ويتبنون براهينهم «العلمية» ويمدون لهم يد المساعدة من أجل تحقيق هذا الإنجاز الكبير المشترك . ونذكر في هذا الاتجاه كل من افناريوس Avenaruis وبوكدانوف Bogdanov وغيرهما. . . . أما سبب ذلك فيعود إلى أن فلسفة العلماء هذه

بطابعها العلمي والنقدي تملك كل الحظوظ لأخذ قلوبهم فهي فلسفة نقدية .

فلسفة نقدية من وجهتين إثنتين :

— من جهة كونها تنقد أوهام الفلسفة السيئة لفلاسفة أوّلين «دغمائيين» و «ماديين» .

— ومن جهة ثانية لأنها تقترح تحت غطاء الظواهر توضيح شروط الإمكان التي تضمن أن المعرفة العلمية هي حقيقة معرفة موضوع «تجربتها» وهكذا تؤسس نظرية نقدية للمعرفة .

وفي كل ذلك يوجد ما يفعم الفلاسفة الذين يملكون منذ كانط Kant حساسية لكل «نقد» ويذوبون في كل أصناف نظرية نقدية للمعرفة . فكيف إذن نستغرب إن هم ساندوا ماخ ؟ إنهم بكل بساطة يجدون أنفسهم كفلاسفة في فلسفة هذا العالِم . وإذا هم وجدوا أنفسهم في هذه الفلسفة فمعنى ذلك أنهم يوجدون في بيوتهم .

إنّ هؤلاء العلماء ـ الفلاسفة الذين يعتقدون أنهم يحصلون على فلسفتهم من تجاربهم البحتة ومعارفهم العلمية الخالصة هؤلاء لا يفعلون أكثر من أخذهم على عاتقهم في لغة مختلفة ومغايرة وأمثلة تبدو جديدة لقضايا كلاسيكية من الفلسفة المهيمنة أي من «فلسفة الفلاسفة» . يمكن لهؤلاء العلماء الاعتقاد بكونهم يقومون بعمل ثوري لكن يكفي معرفة قليل من تاريخ الفلسفة لاعادة الأمور إلى نصابها لأن فلسفات العلماء هذه ليست جديدة في جوهرها بل هي مرتبطة بتراث طويل تكتفي بإعادة الروح فيه . إنّ فلسفات ماخ وأُوستْوالد العلمية مثلا لا تعدو أن تكون عبارة عن تقديم جديد يستعمل إتجاهات فلسفية قديمة ومعروفة ومنوعات وخلطات وتركيبات عبقرية في بعض الأحيان ، لفلسفات تجريبية واسمية ونفعية ونقدية الخ . . . وبالتالي لفلسفات مثالية وتعتمد في ذلك على كل المجموعة الفلسفية المعتمدة في قضايا النفعية الإنجليزية للقرن الثامن عشر تحت هيمنة النقدية

الكانطية المركبة مع «النتائج العلمية» لفيزياء الإحساس للقرن التاسع عشر .

ولأسبـاب تتجـاوز من بعد «أزمة الفيزياء» لأنها في جوهرها أسباب سياسية تتمثل في عودة الإيديولوجيا البورجوازية لأواخر القرن إلى «كانط» متعـدية «هيجـل» والـوضعية . لهذه الأسبـاب نجـد أن الفـلاسفة الذين يعتقدون أنهم يصارعون التيار هم في الحقيقة لا يفعلون سوى اتباع التيار الذي يحملهم ، كل ذلك بدون أن يخامرهم الشك ، أدنى شك . إذن لا نستغرب إذا وجدنا فلاسفة يتبعون هؤلاء العلماء الفلاسفة لأنهم لا يفعلون سوى التنازل لنفس التيار ، تيار الفلسفة المهيمنة بواسطة الرجوع إلى كانط .
أن فلسفـات العلماء النـاتجة عن «أزمة» العلم تسقط باستحقاق في تاريخ الفلسفة الذي على الرغم منها يغذيها لذلك فهي لا ترتبط بنظرية في تاريخ العلوم بل بنـظرية في تاريخ الفلسفة باتجاهاتها وتياراتها وخصوماتها وهكذا تمسك الأزمة بقبضتها على العلماء ولنقل أنه بمناسبة ظهور صعوبات علمية داخل العلم ومتولدة عن تطوره المتناقض يكتشف العلماء فجأة أنهم يحملون في أنفسهم دائماً فلسفة لا ينقدونها إلاّ لكي يصنعوا أخرى يعتبرونها أحسن .

لنفسر : بمنـاسبـة إعادة صهر علم ما يسرع آخرون إلى استغلاله لأهداف دينية ويصرح العلماء أن العلم في أزمة . وتحت غطاء حكم الأزمة هذا يعيشون في الحقيقة ما يجب أن نسميه «بأزمتهم» (أي العلماء) الفلسفية كل ذلـك يحدث في العـالم صخباً وضجيجاً ضخماً . وبما أن في عالم الإيديولوجيا السائدة يغني كلهم لحن الوحدة القادرة على صنع الحقيقة ، فلا غرابة أن أي فضح لهذه المعاملات المشبوهة تتطلب رأساً صلباً كرأس لينين ليعاقبهم على هذا التضليل .

بقي أن نقول كلمة أخيرة : في هذه الحلبة يوجد علماء يواصلون عملهم في الصعوبات وفي الليل صامتون ، أو هم يدافعون عن أنفسهم بالكلمات

التي يملكونها لا يستغلون «أزمة العلم» لكنهم منهمكون بجد لحل مشاكل هذه الأزمة وتناقضاتها . من يكون هؤلاء العلماء هل هم فلاسفة ؟ ومن أي صنف ؟

إننا سنرى ذلك فيما بعد .

يمكن لنا الآن أن نعود إلى تحليلنا السابق ونتساءل عما قمنا به ؟ إننا قمنا باستغلال مناسبة حدث حسي أمكن ملاحظته في كثير من الظروف التي مرّ بها تاريخ العلوم وهو ما اتفق على تسميته «بأزمة» العلم .

إن الصعوبات التي تنشأ بمناسبة «أزمة» تُظهر في واضحة النهار ـ أو كما يقول أفلاطون «بالأحرف الغليظة » ـ ما كان مختفيا في الظل في الحالة العادية أو في خطوط الأحرف الصغيرة . حين تعمل الأزمة «ككاشف» يَظْهَرُ بوضوح ما كان مختفياً ومجهولاً وغير منطوق به . وبالفعل في كل «أزمة» يبرز وجود فيلسوف نائم في كل عالم مشدود لايديولوجيا أو فلسفة علمية، نقترح عليكم تسميتها بعبارة متفق عليها : فلسفة العلماء العفوية أو بالحروف المختصرة ف . ع . ع .

نقول إن هذه الفلسفة تصيب كل العلماء بصفة دائمة حتى خارج الظواهر الكامنة «لأزمة ما» وإذن فهي تصيبهم بالرغم عنهم .

ولا تقف هذه الفلسفة عن العمل حتى خارج فترات الأزمات إنها ببساطة تعمل في صمت آخذة أشكالاً مغايرة للأشكال الكبرى المشهورة لفترة الأزمات . لقد قلنا إنها (أي ف . ع . ع .) تعمل بالرغم عن العلماء في فترات الهدوء ويجب أن نضيف أنها تعمل بالرغم عنهم حتى بالنسبة للأشكال الفلسفية المشهودة للأزمة ، لأن العلماء الذين يبدؤون فجأة في صنع فلسفات تهم العلم والذين يصقلون «فلسفة علم» لاخراج العلم من «أزمته» أن هؤلاء الفلاسفة لا يعتقدون أكثر من الآخرين في وجود ف . ع . ع . إنهم يفكرون فقط في كشف تدخل فلسفي مادي في العلم، ويريدون امداد العلم

بالفلسفة التي يحتاجها . وهم يقومون بذلك لكي يواجهوا حدثاً خارجا على العلم ، بما أنهم يتصورون العلم في مساره الطبيعي كعلم خالص ، أي حر من كل ف . ع . ع . .

لقد سبق وقلنا أن ف . ع . ع . تأخذ في المسار الطبيعي للممارسة العلمية أشكالاً غير منظورة وصامتة وفي حالة «الأزمة» أشكالاً مشهودة وهو يجرنا إلى التساؤل عن معنى لفظ «أزمة العلوم» .

هل توجد فعلاً أزمات علوم ليست بكل بساطة ـ وكما دافع على ذلك لينين ـ أكثر من «أزمات نمو» وهي بعيدة عن أن تكون أزمات حرجة وبالتالي «أزمات نمو» ؟ .

وإذا سلمنا بوجود أزمة ألاَ يحسن بنا أن نقلب اللفظ على اصحابه أي ضد كل من جاءنا في يوم جميل ليعلن للدنيا أن «الفيزياء العصرية» أو «نظرية المجموعات في أزمة» لأنهم هم الذين ينطقون بحكم « الأزمة» فيجب إذن أن نتساءل إن لم يكن كل ذلك يدور في رؤوسهم هم وفي رد فعلهم الإيديولوجي الفلسفي الذي يمسكهم (خوفاً وهلعاً) امام إنبثاق عدد معين من المشاكل العلمية الجديدة والمحيرة. وأزمة بأزمة ألا يحسن بنا أن نتساءل إن لم تكن الأزمة ـ ولا نعني بها الأزمة الخصبة بل الأزمة الحرجة ـ في آخر الأمر أزمتهم هم وبكل بساطة أزمتهم الفلسفية وكفى.

وإذا كان ما ذكرناه صحيحاً فهو يدعم فرضيتنا القائلة : ان كل ممارسة علمية مشدودة «لفلسفة عفوية» التي تكون بحسب الفلسفات إمّا مادية فتمثل مساعداً لها وإماً مثالية لتشكل عائقا امامها وان كل فلسفة عفوية تعود في آخر مستوى إلى ميدان الصراع (كانط) الدائم الدائر في تاريخ الفلسفة بين الاتجاهات المثالية والإتجاهات المادية وان أشكال هذا الصراع هي نفسها محكومة بأشكال اخرى اكثر بعداً وهو الصراع الإيديولوجي (بين

الإيديولوجيات العلمية أو ضمنها) والصراع الطبقي .

من الواجب علينا إذاً أن نعود إلى اشكال الصراع الطبقي إذا ما أردنا فهم ما يجري في «نقد» الفيزياء المعاصرة وفلسفة العلماء العفوية التي تعكسها هذه الأشكال . ألاَ يحق بنا أن نتساءل لماذا أخذت الأحداث العلمية لتطور الفيزياء المعاصرة في آخر مدى شكل «أزمة» وأعطت أقوالاً نموذجية للفلسفة الكانطية الجديدة ؟ ان ذلك يعود إلى كون الريح تجري بما يشتهيه كانط ولأن الظرف قد فرض «العودة إلى كانط» ماذا نعنى بالظرف ؟ بعد الهلع الكبير والتقتيل الذي تبع قيام الكمونة وصلت العدوى إلى منظري الحركة العمالية أنفسهم وأخذ هؤلاء يحتفلون بالعودة إلى كانط للصراع ضد «المادية»، مادية الممارسة العلمية، ومادية الصراع الطبقي البروليتاري وحين وعت الفيزياء المعاصرة بالمشاكل الجديدة والمتناقضة فإنها لم تفعل سوى أنها أخذت مكانها في التيار السابق عليها وتبعت الحركة في هذا الوقت كأن العلماء الذين يصنعون فلسفة كانطية جديدة يعتقدون انهم في طليعة التاريخ ولكي تكشف هذه المغالطة ظهر لينين (وكتابه المادية والنقدية التجريبية) . لقد ذَكَرْت «لينين» عدة مرات في خلال حديثي عن الفلسفة. يجب الاعتقاد أن هذا السياسي (الذي يقول عن نفسه أنه مجرد هاوي في الفلسفة) كان يعرف ماذا يعني الصراع وما هي العلاقة التي تربط الصراع السياسي بالصراع الفلسفي بما أنه عرف كيف يتدخل (ومن قام بذلك غيره ؟ لا أحد) في هذه المادة الصعبة وسطر خطوط تباين قادرة على إبراز الطريق لطرح سليم لمشاكل الأزمة. وفي نفس الوقت بفضل الأمثلة التي ساقها مكننا من توضيح الممارسة الفلسفية .

ويكفي إذاً أن نقول أنه بدون «لينين» وما اقتنيناه منه ما كان لدرس الفلسفة هذا الموجه لطلبة العلوم أن يرى النور.

الدرس الثالث

ها نحن إذاً في البحر. ها نحن إذاً في الأعماق ؟ ولا يكف أننا قد أبدرنا فجأة وعلى حين غرة بل إننا حسب ما يبدو قد تقدمنا قليلا وتقدمنا في مياه جديدة وآن الأوان لنحـوصل لكي نعرف أحسن من «أين أتينا» وإلى «أين نحن ذاهبون» . هذا حين نقوم بقياس المسافة المقطوعة .

نحن لم نتوقف عن التساؤل : ماذا عن الفلسفة ؟ (أقول ماذا عوض عن ما هي الفلسفة ؟ وذلك لاراحة بعض الفلاسفة الذين يستفزهم سؤال ما هي أكثـر مما نتصور لكن هذه مسائل داخلية للفلسفة وسوف لا أقض مضجعهم بهذه التفاصيل) .

إننا قدرنا على القيام بكل ذلك لأننا قد التصقنا أكثر ما يمكن بمراحل تاريخ العلوم .

لماذا هذه الجولة البحرية «بجانب العلوم» ؟ لأننا اعتقدنا في قدرتنا على تقديم أطروحة ، تقول ان العلوم تمثل خصوصية الفلسفة (أذكّر : لا أقول المحدد في آخر مستوى لكن الخصوصية)، اننا سنحاول تبرير هذه الأطروحة .

من أجل الوصول إلى هذا الهدف (تحديد العلاقة الخاصة التي تربط الفلسفـة بالعلوم) ذهبنا لنرى ماذا يحدث داخل تجربة متميزة ـ لأنها تجربة كاشفـة ـ تجربـة أو بالأحـرى عملية تجريب لما يسمى «بـأزمة العلوم» وقد

إستخلصنا عدداً معيناً من النتائج التي قد يصعب سماعها من طرف أصدقائنا العلماء لأننا كشفنا إرتباطهم الدائم بفلسفة العلماء العفوية ، حتى حين لا يدخلون في الجلد التاريخي لكبارالعلماء الفلاسفة . هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يقومون بمهمة تاريخية لا مثيل لها في تاريخ الفلسفة . لقد كشفنا أن مهمتهم هذه لا تعدو كونها عملية مضغ يقوم بها خادمون نشيطون ـ لكنهم عظماء ـ لطعام قديم جعلته تناقضات الطرف الإيديولوجية مهيمن وضروري .

حين فرضنا (على العلماء) هذا «الكشف» لابد اننا صدمناهم في قناعاتهم وفي نزاهتهم حتى ولو أنها تكتسي بعض السذاجة (في آخر الأمر صورة ابينال Epinal بصورة ابينال Epinal · حين اعترفنا أن الفلاسفة شخصيات مضحكة ، «تسقط في الآبار» . واستخلصنا نتائج ذلك فإن العلماء يعرفون جيداً بأنهم إذا هم تفادوا السقوط في مادتهم كما يسقط الفلاسفة في مادتهم فلا يعني ذلك أنهم يقفون دائماً على الأرض ، ففي رؤوسهم بذرة من السذاجة . لقد آن الأوان لأخذ بُعد بالنسبة لهذه التجربة . سيقتنع اصدقاؤنا العلماء أن فحص النتائج عن بعد مناسب سيضع الأشياء في نصابها السليم وسنعيد لهم حقهم الضائع .

على ماذا سنحصل بالفعل من تحليلنا للظواهر التي «كشفتها» لنا أزمات العلوم» ؟

سنحصل على اكتشافين وقضيتين في درجة أولى من الأهمية :

— يوجد إستغلال فلسفي للعلوم .

2 — يوجد في «وعي أو «لا وعي» العلماء فلسفة علماء عفوية (ف . ع . ع .) .

سأنظر من جديد في هاتين النقطتين .

١ ـ يوجد إستغلال فلسفي للعلوم :

بمعنى أدق فإن الغالبية العظمى من الفلاسفة قد استغلوا العلوم لتحقيق أهداف تعظيمية خارجة عن مصالح الممارسة العلمية .

لنسجل هذا جيداً انني هنا لا آت بشيء جديد . إنني بوضوح أعود إلى قضية وقع التعرض لها في خصوص «أزمة العلوم» حين تحدثت عن رد فعل العلماء من الصنف الثاني (الروحانيين الذين يحوّلون فشل العلوم إلى إنتصارات بالضبط كما يفعلون بكل المصائب والآلام الإنسانية) .

لكن لنعد ثانية إلى هذه القضية لنعممها أكثر .

ولكي أعطي هذه القضية معناها العام أرى نفسي مضطراً للقول أن الغالبية العظمى للفلاسفة المعروفين في تاريخ الفلسفة قد استغلوا العلوم لصالح «قيم» (وسنستعمل هذه العبارة وقتياً) مرتبطة بالإيديولوجيات العملية : دينية، اخلاقية، قانونية ، جمالية، سياسية. . الخ ان هذا يمثل الخاصية الأساسية للمثالية .

إذا كان ما ذكرناه في خصوص هذه الأطروحة صحيحاً فستتمكن من تجسيدها بصفة ملموسة وهذا ما حدث بالفعل .

لا أعتقدأنه من الضروري التبسّط أكثر في مثال الفلسفات الدينية (أي المهيمن عليها من طرف الإيديولوجيا الدينية) .

ان كل عبقرية «بَسْكَال» العلمية لم تمنع حصوله على نتائج من الفصَاحة المؤسسة والنافعة للمسيحية (حتى ولو كانت هرطقية شيئاً ما) التي كان يعلمها وقد تمّ حصوله على هذه النتائج من تناقضات «اللا نهائي الرياضي» نفسه وما ولدته في نفسه من شعور هذه الفضاءات «الغليلية» الجديدة واللا نهائية فضاء عالَم لم يعد مركزه الإنسان وغاب عنه «الإلاه» وقد اضطر لانقاذ الإلاه إلى القول بكونه جوهرياً «إلاها مختفياً» بما أننا لا نعثر عليه

في أي مكان لا في العالم ولا في نظامه ولا في أخلاقه اللّهم إلّا إذا انتظرنا لكي تصلنا بركته الغير منتظرة والتي نعجز عن النفاذ إليها .

لقد سبق أن ذكرت أن عبقرية «باسكال» كلها هي مفارقة تستحق منّا عناء التفكير فيها فقد كان عالماً كبيراًوفيلسوفاً مدهشاً للممارسة العلمية مادياً حقيقياً، إذن عبقرية باسكال لم تمنعه من الوقوف وحيداً في عصره وخضوعه إلى تناقضات عصره وحمله لرهاناته ووجوده في علاقات القوى (لنفكر قليلاً في عنف معركته ضد الجازويت Jesuites) الأمر الذي جعله لا يقدر على الإفلات من حل تناقضات علم كان يمارسه ممارسة المادي الحقيقي حلاً دينياً (حتى ولو كان دينه هو نفسه) وقد مثّل هذا الحل بالنسبة له عملية تعويض. لقد ترك لنا «باسكال» ـ بجانب نصوص جميلة حول الرياضيات والتجريب العلمي ـ بناءاً فلسفياً دينياً لا يمكن أن نرى فيه إلّا عملية استغلال ، لخدمة أهداف تعظيمية للتناقضات العلمية المعاصرة له تناقضات خارجة عن نطاق العلم . وبجانب عظيم كـ «باسكال» ماذا يمكن ان يقال اليوم عن «تلهارد دي شاردان؟ نفس ما ذكرناه سابقاً بالإضافة إلى عدم قدرتنا للحصول من عمله على ما يسمح لنا به هذا المشروع السعيد والهذياني لعالم حفريات يرتدي ثوب كهنوتي ومفتخر بكهانته البارزة في النتائج المغامرية التي يستخرجها من العلم . أن إستغلاله للعلم هو إستغلال تم في «سماء مفتوحة» .

ان حالة الفلسفات الروحانية أكثر تعقيداً ، فهي لا تحتوي على البساطة المذهلة والمؤثرة لبعض الفلسفات الدينية فهي أكثر تعنتاً لأنها تذهب تواً إلى هدفها بل تأخذ مقولات فلسفية ملتوية أعدت في خلال مسار الفلسفة التاريخي كمقولة الفكر، الروح، الخير، الجميل، القيم .

وبما أننا ندخل هنا تاريخ الفلسفة فلا بد أن نسجل جيداً ما يلي : كل الفلسفات التي نحن بصدد الحديث عنها هي فلسفات تعاصرنا بصفة

مستمـرة . إذ يوجد بيننا في أيامنا هذه «ممثلون» للفلسفة الدينية والفلسفة الروحانية والفلسفة النقدية، المثالية والوضعية الجديدة والمادية لكن لا تملك كل هذه الفلسفات نفس «تاريخ الولادة» وأغلبها لم يتحقق وجودها . فقد ظهرت فلسفات جديدة مضادة للفلسفات القديمة واستطاعت في صراعها ان تنتصر عليها لكن ما نلاحظه هو ما يختص به تاريخ الفلسفة وهو ان هيمنة فلسفة جديدة على فلسفة قديمة بعد صراع طويل لا يؤدي إلى تحطيم هذه الأخيرة فهي تستمر في الحياة من تحت ، وبالتالي تستمر في حياتها إلى ما لا نهاية له، تلعب في أغلب الأحيان دوراً من الدرجة السفلى لكن في بعض الأحيان يلتجىء إليها الظرف فتطفو على السطح وتحتل موقعاً أمامياً .

وإذا كان ما قدمناه صحيحاً فهو يعنى أن تاريخ الفلسفة يسير بطريقة تختلف عن تاريخ العلوم . فكثيراً ما نلاحظ في تاريخ العلوم عمل مسارين اثنين : مسار يطرح بكل بساطة الأخطاء (التي تضمحل تماماً) ومسار يسجل من جديد المعـارف والعنـاصر النـظرية السـابقـة في اطار المعارف الجديدة المكتسبـة والنـظريات الجديدة التي وقع بناؤها . وعموماً نحن أمام جدلية مضاعفة ، جدلية طرح كلي «للأخطاء» وجدلية احتواء النتائج القديمة التي لازالت صالحة واكْتُفِيَ بادخال تغيير عليها في المنظومة النظرية الجديدة المكتسبة .

إن تاريخ الفلسفة يعمل بصفة مغايرة تماماً : فعمله يتم عبر صراع من أجـل هيمنة الأشكال الفلسفية الجديدة على القديمة. تاريخ الفلسفة هو صراع بين اتجاهات متحققة في تشكيلات فلسفية فهو دائم الصراع من أجل الهيمنة . لكن تحدث هنا مفارقة لأن هذا الصراع لا يؤدي إلّا إلى تعويض هيمنـة أخـرى ولا ينتهي بطرح نهائي للتشكيلة الفلسفية الماضية أي طرح للخصم (باعتباره خطـأ) فلا وجود للخطإ في الفلسفة، بالمعنى الذي نعطيه لهذه الكلمة في مجال العلوم ، فلا يقع الانتصار الكلي على الخصم وبالتالي لا يقع التخلص منه نهائياً ولا يشطب من الحياة التاريخية . عادة ما يقف الأمر

عنـد الهيمنـة على الخصم وهذا الخصم الذي يستمر في الحياة تحت هيمنة التشكيلة الفلسفية الجديدة التي أزاحته بعد معركة طويلة يستمر كتشكيلة فلسفية مهيمن عليها ، جاهزة للانبثاق من جديد إذا ما بادر الظرف بالاشارة إليها في أول فرصة .

ان هذه المـلاحـظات قد فرضت نفسها لكي نعطي تحليلنا لمختلف التشكيلات الفلسفية التي فحصنـاهـا بُعـدها الحقيقي ولا نقصد من هذه الملاحظات مجرد تعداد للفلسفات والتساؤل عن سبب وجودها ، واستمرارها بجانب بعضها البعض . إن قصدنا هو فحص التشكيلات الفلسفية التي لازالت مستمرة إلى يومنا هذا بالرغم من قدمها في أشكال سفلى لكنها دائمة الحياة ، خاضعة إلى تشكيلات أخرى ، احتلت فراغاً أو في طريق إحتلال شيء آخر هو «السلطة» . أعود الآن إلى الفلسفات الروحانية لا عودة من يريد أن يؤرخ لتاريخ ميلادها بل للاعلان بأنها كانت مهيمنة في كل الفترة التي سبقت تركيز العلاقات البورجوازية بدون غض النظر عن «جذورها» القديمة أي في فترة الاقطاع والعصور الوسطى ، لكنها لم تفتأ أن خضعت إلى الفلسفة المثالية البورجوازية التي لم تنس أن تحصل منها على بعض الأدلة ، بعد أن انصرفت بها عن معناها المثالي الكلاسيكي (وكما سنرى يوجد تأويل روحـــاني) لديكـارت ، وكـانط . إن ما يميّز الفلسفـات الـروحـانية عن الفسلفات الدينية الصريحة هو عدم إستغلالها المباشر للعلوم لصالح قضايا دينية صريحة من أجل التفاخر بالإله . إنها تستطيع أن تنطق اسم الإلاه لكنه «إلاه الفـلاسفـة» أي الإلاه كمقولة فلسفية واما استغلالها للعلوم فلا يتم لصـالـح اللّه بل لصـالـح الفكـر (الانسـاني) والحـرية (الانسانية) والقيم الأخـلاقية (الانسانية) الخ . . . بمعنى آخر كانت تستغل العلوم لصالح حرية الفكر (الانساني) والتي تبرز كما هو معلوم في عملية الخلق سواء منها العلمية أو الأخلاقية أو الاجتماعية أو الجمالية وحتى الدينية . إنّ هذا الأمر

معروف من طرف كل الفلاسفة .

لكن معرفة هذا الأمر لا تقصتر على الفلاسفة وحدهم فهذه القضايا الفلسفية التي ألف حولها مشاهير كبار الجامعيين أعمالاً خالدة «بما أن لا شيء يموت في الفلسفة فإن هذه الأعمال تملك بعض الحظ للبقاء خالدة» . إن هذه القضايا إذن قد انتقلت إلى اللغة العادية المستعملة في الخطب السياسية، وفي المقالات الصحفية وفي المناسبات الدينية وبصفة مختصرة قد وصلت هذه القضايا إلى حيث تنتهي كل فلسفة أي إلى الحياة اليومية لتستعمل كحجج في المواقف العملية التي يأخذها هؤلاى الأسياد .

أو لم نسمع كثيراً عن «الروح الإضافية» (برجسون) التي تحتاجها «حضارتنا الآلية» (أنظر ديهامال) والتي تحتاجها الآن حضارتنا الاستهلاكية ؟ من «الروح الإضافية» إلى «نوعية الحياة» ، الطريق قصير ومستقيم . أو لم نسمع الكثير من الحديث عن حرية الفكر، وعن الثقافة ، وعن القدرة المبدعة للفكر الإنساني وعن القيم الكبرى (الأخلاقية) التي تبرر وجود حضارتنا ودفاعنا عنها، هذه الحضارة التي لا تمثل في عمقها مجرد تنظيم للإنتاج (المجتمعات الصناعية) بل هي روح تتصارع بقدر ما تملك من إمكانيات ضد هذه المادة الغازية، لكنها تبقى برغم كل شيء روحاً يجب إنقاذها والدفاع عنها (الدفاع عنها ضد من ؟ بدون شك ضد المادية الغازية وأية مادية؟) ضد المادية الميكانيكية لكن هذه المادية الميكانيكية ليست خطيرة إذ يكفي للخروج منها بسلام أن ترفع «نوعية الحياة» بواسطة «مستوى العيش» وبالمشاركة وهو ما يختلف عن مادية أخرى هي مادية الماديين السياسيين الذين تتظافر جهودهم من أجل النضال (فهؤلاء الماديون يمثلون خطورة حقيقية) . إذا ما نحن إبتعدنا عن هذه المواقع المنخفضة لكي نصعد إلى مرتفعات فلاسفتنا الروحانيين سنتمكن من رؤية الكيفية التي بها تتأسس أفكارهم . فقد قضى «برجسون» كل حياته العملية كفيلسوف روحاني في

إستغلال «صعوبات» وأزمة نظرية مناطق الدماغ العصبية (كتاب المادة والذاكرة) كما استغل أزمة الفيزياء الحديثة (نظرية النسبية) ونظرية ديركايم السوسيولوجية (مصدران في الأخلاق والدين) وقد مثل ذلك فرصة لبرجسون ليطور في عشرة أشكال مختلفة وتحت غطاء ألفاظ جديدة ولصالح الفكرة الصراع بين الفضاء المادي والديمومة الفكرية إن هذا القدر فريد ففي الفترة ذاتها التي تطور فيها العودة إلى «كانط» والتي ستمكن من ولادة الأشكال المختلفة للنقدية الجديدة، يختار «برجسون» طريقاً آخر. فلم يعرف «برجسون» «كانط» وحتى وإن قرأه فقد فهمه فهماً سيئاً إذ أنه لا يريد فهمه . فقد قام «برجسون» بـ «حفر القاع الروحاني القديم» ليستغل العلوم في شكل روحاني متجدد عبر حجج جديدة ومقولات جديدة (الحدس المتحرك، الطاقة الروحية الخ . .) وهكذا نرى أن الطريقة تختلف لكن النتيجة تبقى هي هي .

أما برنشفيك (الذي استعمل سلطة ايديولوجية أتوقراطية حقيقية) فإنه يبدو شيئاً آخر فهو «فكر عظيم» (على أقل تقدير في خصوص تاريخ الفلسفة الفرنسية المعاصرة) فهو لم يتوقف عن الحديث في الفكر . إن النهاية التعيسة التي عرفها في فترة إحتلال فرنسا ومطاردة اليهود لا تغير شيئاً من ماضيه الرسمي . فهذا الرجل الذي قرأ «أفلاطون» و «أرسطو» و «ديكارت» و «سبينوزا» و «كانط» و «فخته» و «هيجل» ، كان يملك ثقافة تاريخية مدهشة (لم يملكها برجسون) وثقافة علمية، حتى وإن كانت من درجة ثانية . إن هذا الرجل يحتل مكانة في التراث المثالي النقدي الكبير بما أنه يعتبر أن فلسفة «كانط» و «فخته» قد حوت كل شيء وذهب إلى القول ان «أرسطو» و «هيجل» متخلفان ذهنيا (لا يتجاوز نسبة ذكاءهما حدود 12 سنة). ان اعتبار «برنشفيك» كانطيا، نقدياً هو حكم متسرع. صحيح أنه لم يفتأ في قراءته يُرجع «ديكارت» إلى «كانط» لكنه قرأ «كانط» من خلال «سبينوزا» ، سبينوزا

فريد والحق يقال . وقراءته الروحانية لسبينوزا أعادت سبينوزا من جديد إلى القبر . الحقيقة أن كل مراجعه كانت خاطئة ، لأنها مبالغ فيها . إن ذكر «كانط» ، لا يجعل من برنشفيك فيلسوفاً نقدياً . فالمزيج المدهش الذي قام به بين «أفلاطون» و «ديكارت» ، و «سبينوزا» و «كانط» يكفي ليعرفنا عن قصده . فبرنشفيك كان روحانياً يعرف (ككل أصحابه) كيف يتصرف في هيبة براهين بعض الفلاسفة فيستعملها لصالحه . ففي هذه المعركة الفلسفية كل شيء مباح بما فيه النهب ، واستعمال المساحيق . وحين يصبح الأمر متعلقاً لا بتفسير هذا الكاتب أو ذاك ، بل بالحكم على أحداث تاريخ العلوم (حول الرياضيات والسببية الفيزيائية) يظهر وجه برنشفيك الحقيقي ، فهو كذلك يستغل العلوم لينشد أناشيد الفكر الانساني المقدسة وحرية الفكر والإبداع الأخلاقي والجمالي . ان عدم إعتقاده في إلاه شخصي (ان الفيلسوف الروحاني والوجودي جبرائيل مارسال قد لامه على ذلك في مؤتمر فلسفي شهير في باريس سنة 1957 لا يغير من الأمر شيئا فقد كان ذلك صراعا بسيطا بين فيلسوف ديني وفيلسوف روحاني .

هل يجب أن نمدّكم ببعض الأسماء الأخرى ؟ حيث كتب «بول ريكور» كتاباً ضخماً حول علم النفس التحليلي (في التأويل) مرة أخرى تدفع مادة علمية الثمن لصالح الحرية ، التي لم يقع إقتناؤها هذه المرة من ديكارت وكانط بل من «هوسرل» .

وحيث قام «غارودي» الذي عرف فترة من الشهرة والسيطرة ـ باستخلاص نظرية للحرية من إنتاج ماركس العلمي ـ (فأصبحت الماركسية نظرية للمبادرة التاريخية وهي صيغة إقتناها من «فخته» . فلم يمنعه اعلانه انتسابه للماركسية من أن يكون فيلسوفاً روحانيا .

نفس الشيء بالنسبة لكل الذين يسيؤون لماركس بتقديمهم نظريته على كونها نظرية «انسانوية» فتبنيهم للماركسية والمادية لا يمنعهم من أن يكونوا

مجرد روحانيين خجولين حسب التعبير اللينيني لأن الروحانية هذه يصعب هضمها وبالتالي يصعب التصريح بها .

ومهما يكن الأمر فإن المسألة تتمثل في استغلال يقوم به فلاسفة روحانيون (لعلوم الطبيعة ، أو علم اللاشعور أو علم التاريخ) لخدمة أهداف تعظيمية ولتبريرها لأن أهدافهم هذه ينقصها الضمان اللازم ، لذلك فهم يسرقونه من هيبة العلوم .

لقد سبق أن ذكرت منذ حين في خصوص الفلسفات الدينية الصريحة أن الإيديولوجيا العملية الدينية هي التي تستغل العلوم (مشاكلها وإشكالياتها ومفاهيمها ووجودها) لأهدافها الخاصة .

لكن في خصوص الفلسفات الروحانية فانني أتقدم بالفرضية التالية : ان الإيديولوجيا العملية الأخلاقية هي التي تلعب هذا الدور . دور استغلال العلوم .

ويمكننا التثبت من ذلك في كون كل الفلسفات الروحانية تصل إلى أقصى حد لها في تفسير الخير ضمن الأخلاق ، أو الحكمة التي لا تملك في آخر مدى إلّا أن تشيد بالحرية الانسانية ، سواء كانت تأملية أو عملية (عملية ـ أخلاقية) وتشيد بحرية الإبداع ، الأخلاقية والجمالية في هذا المستوى العالي فإن جمال الخلق الاستطيقي وخير الابداع الأخلاقي (وحتى الديني بمعنى ان الدين هو الشكل الأعلى للأخلاق) يتبادلان بمباركة الحرية الانسانية وفي عنصرها . يتبادلان أسلحتهما ومفاتنهما .

إنني أعلم جيداً أن الإيديولوجيا العملية الأخلاقية تطرح مشكلاً ، لأنها في أغلب الحالات تكون «عائمة» أو بالأحرى «متفرعة» عن شيء آخر فهي تمثل فضالة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية : بالنسبة للفلاسفة الأغريق تمثل الأخلاق فضالة للإيديولوجيا السياسية وتمثل في

القرون الوسطى فضالة للايديولوجيا الدينية وفضالة للايديولوجيا القانونية في الفترة البرجوازية .

في كل الحـالات فإن الأخـلاق هي عبارة عن تكملة او إضافة ايديولـوجية ترتبط بإيديولوجيا أخرى ، ولا ننسى ، كما سبق وأن بيّنا ، أنها يمكن أن تكون كذلك مرتبطة بالإيديولوجيا الجمالية ، لكن كما هي ، فإن هذه الإيديولوجيا العملية تجد نفسها في بعض الفترات وبعض الظروف في وضع متميز ، يسمح لها بأن تستعيد من خلال شكلها الخاضع الذي يعامل كشكـل مستقـل ومهيمن القيم التي أصبحت غير قابلة للدفاع عنها باسم ايديولوجيا عملية صريحة ومصرح بها .

ولكي نقول الأمور بوضوح ، حين يتأرجح الدين فإنه يكون من صالحنا الارتماء في أحضان الأخلاق ، ولا يهم ان ترتبط بالإيديولوجيا الدينية التي تعيش حالة ضياع أو الإيديولوجيا القضائية التي تعيش فترة صعود .

ولكي نقول الأمور بوضوح أكثر ، حين تكون الإيديولوجيا القانونية صريحة جداً ، ويمثل الارتباط بها خطورة لخدمة الأهداف التي نريد الدفاع عنها فقد يكون آنذاك من صالحنا الارتماء على الأخلاق التي تمثل فُضَالة لها واعتبـارهـا مرتبـطة أكثر بالدين منها بالإيديولوجيا القانونية ، وإن لم ترتبط بالدين فهي على أقل تقدير ترتبط بالعقل الانساني وبحريته . ان «برنشفيك» يمثل حالة نمطية ، فهو يتحدث عن الحرية ، لكن ليست حرية الإيديولوجيا القـانـونية ، بل حرية اخـرى ، حرية الفكـر الانسـاني التي يُسَرِّبُهـا إلى الإيديولوجيا في نفس الوقت الذي يقصر حديثه على الأخلاق وحدها .

إن عملنـا لا ينتهي هنـا ، لأنـه بالاضـافـة إلى الفلسفـات الدينية والـروحـانية نجـد الفلسفـات المثـالية الكلاسيكية (من ديكارت إلى كانط وهوسرل) ومن (المثالية العقلانية إلى المثالية النقدية) يمكن لهذه الفلسفات

ان تذكر في مقاربة أولى ان علاقتها مع العلوم تختلف عن علاقة الفلسفات الدينية والروحانية يمكن «لديكارت» و «وهو سرل» مروراً بكانط أن يذكروا معرفتهم للمشاكل العلمية ويمكن لهذه الفلسفات المثالية ان تذكر كذلك معرفتها الحقيقية للمشاكل العلمية، كما تذكر أن موقعها من العلوم يميّزها عن الفلسفات الأخرى . فقد كان ديكارت نفسه رياضيا. أوَ لم ترتبط بعض الاكتشافات باسمه ؟ كما كتب ديكارت في موضوع «المنهج» .

وقد ندد كانط بخداع هذه العلوم التي تفتقد للموضوع، كعلم الدين (التيولوجيا) العقلاني، « علم النفس العقلاني»، «والكسمولوجية Cosmologie العقلانية » وقد اهتم من قريب بالقضايا الكسمولوجية والفيزيائية، ودشن بشكل من الأشكال في كتابه «المبادىء الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة» ما سيعرف فيما بعد بالابستمولوجيا. أما في خصوص «هوسرل» فإننا نعلن أنه كان متغذيا بالرياضيات والمنطق الرياضي. بالرغم مما ذكر وحتى وإن كان ذلك في شكل مختلف وبطريقة أكثر حذقاً، فإنّ المثالية العقلانية والنقدية في الوقت الذي تدّعى فيه الاعتراف بحقوق العلم فاستغلالها لها لا يقل عن استغلال الفلسفة الأخرى.

ان الفلسفة بكل أنواعها تبدو مادة تتحدث عن حقوق العلم ، لأنها تطرح قضية الحقوق وتجيب على ذلك بتمكين المعرفة العلمية من عناوين حقوقها . وهكذا وفي كل الحالات تبدو الفلسفة كضامن قانوني لحقوق العلوم وفي نفس الوقت كضامن لحدودها .

وليس من الصدفة في شيء أن تحتل «مسألة المعرفة» و «نظرية المعرفة» التي تجيب على هذه القضية المكان المركزي في الفلسفة (وهو أمر لم يكن موجوداً في السابق) فقد تساءل ديكارت عن الشيء الذي يضمن إفلات الحقيقية (العلمية) التي يملكها من الشك ، أو من «خداع» إلاه شبيه

«بالشيطان الخبيث» يخدعه في حضور اليقين العلمي ؟ (ديكارت) أما «كانط» فقد تساءل عن الشيء الذي يَقدر أن يضمن أنّ شروط التجربة ، تمده فعليا بحقيقة التجربة نفسها؟ وما هي حينئذ حدود كل تجربة ممكنة ؟ كما تساءل هورسل عن الكيفية التي يجب ان تكون عليها وسائل الوعي لكي يكون حضور الموضوع المعطى حضورا شخصياً، وماذا يجب ان يكون هذا «الوعي» لكي يمثل في نفس الوقت وعيي أنا «العملي» ووعي المثالية العلمية. بدون شك هذه التساؤلات التي تبدو أولياً لا تهم إلاّ قضية حق ، تاركة بعد ذلك للعلوم كل «استقلالها» . ان هذه التساؤلات تلزم الفلسفة ذاتها «بنظرية للمعرفة» تنتهي ضرورة في فلسفة العلم . وهكذا تصبح الفلسفة قولاً حول حقيقة العلم ، وقولاً في حقيقة العلم . كما تنتهي الفلسفة في نظرية ترجع العلم - كما يحدث بالنسبة لبعض الفلسفات - إلى منظومات النشاطات الإنسانية حيث يتم - وكأن الأمر صدفة - تحقيق قيمة الحرية في الأخلاق، وفي الفن ، وفي الدين ، وفي السياسة . يجب علينا أن ننزع القناع عن الإنعراج الحاذق الذي يقوم به هذا التوجه المثالي العقلاني والنقدي والذي لا يطلب بمقتضاه حقوق العلم ، بل يطرح سؤالاً خارجيا عن حقه ليمده بعناوين حقه، ويحدث ذلك دائماً من الخارج فماذا يمثل هذا السؤال الخارجي ؟ مرة اخرى نجد أنفسنا أمام إيديولوجيا عملية وهذه المرة نحن أمام ايديولوجيا قانونية . وبالفعل نستطيع أن نقول أن كل فلسفة بورجوازية (ونقصد هنا ممثليها الكبار) تصنع في الخفاء فلسفة دينية أو روحانية وهكذا فكل فلسفة بورجوازية ليست سوى مراجعة وتفسيراً فلسفياً للايديولوجيا القانونية البورجوازية . لا أحد يستطيع أن ينكر أن إشكال الحق الذي يفتح الطريق لنظرية المعرفة الكلاسيكية هو غريب نسبياً عن الفلسفة القديمة (أفلاطون ، أرسطو الرواقيون وأهم ما في الإتجاه المدرسي) ان ما تحتويه هذه الفلسفات القديمة من نظرية للمعرفة يلعب دوراً ثانوياً ومختلفاً في معناه عن

نظرية المعرفة في الفلسفة الكلاسيكية البورجوازية الكبرى. لا يمكن لنا ان نحتج على قولنا ان إشكال الحق هذا يوجد في قلب الفلسفة البورجوازية نفسها بالرغم من بقاء هذه الحقيقة مجهولة. كما أنه لا يقبل بسهولة أن تكون المعرفة متضمنة كلها في الفرضية المسبقة لهذه القضية الأولية (قضية الحق) وأن تكون تطورات ونتائج «نظرية المعرفة» هذه هي في عمقها محكومة من طرف هذه الفرضية المسبّقة الخارجة عنها ومتعرضة لِعَدْوَاهَا . لكن لنفكر جيداً ، هل من الصدفة ان استعملت نظرية المعرفة الكلاسيكية للاجابة على «مسألة الحق» مقولة مثل «الذات» (ذات الكوجيتو الديكارتي ، والذات المتعالية الكانطية والذوات المتعالية المجسمة الهوسرلية) .

ان مقولة الذات هذه ما هي إلّا استعمال آخر في حقل الفلسفة لمقولة «الذات» الإيديولوجية المأخوذة عن المقولة القانونية لذات الحق . كما يعكس الزوج «ذات / موضوع» في مجال الفلسفة المقولات القانونية «لذات الحق» باعتبارها مالكة لذاتها ولاملاكها (أشياء) . وهكذا يكون الوعي مالكاً لذاته (الوعي بالذات) وممتلكاته (وعيه بموضوعه وبمواضيعه) . تحل الفلسفة المثالية النقدية ازدواجية الحق هذه في نظرية فلسفية للوعي المؤسس لذاته ولموضوعه وقد عبر هوسرل عن نظرية الوعي المؤسس هذا بالوعي «القصدي» أو «الهادف» . والقصدية هي نظرية الوعي الذاتي كوعي لموضوعه . وهكذا يضمن له وجود الوعي ارتباطه بنفسه في الوقت الذي يرتبط بالموضوع والعكس صحيح . فنحن دائما أمام نفس الشعور بالحاجة إلى الضمان . لا أقدم لكم هنا مجرد مؤشر بسيط ، لكن في مقدورنا أن نبين بسهولة عبر تطويرنا لهذا المنطق وبسطنا لكل العناصر المضافة ، أن نبين امكانية البرهنة على ذلك .

وان كان ذلك كذلك فنحن نفهم عملية إخضاع الفلسفة العقلانية النقدية العلومَ واخضاعها الممارسة العلمية لمسألة أولية تحتوي في ذاتها الجواب

الذي تتدعي البحث عنه بكل براءة في العلوم . وبما أنّ هذا الجواب المسجل في مسألة الحق لا يظهر في الحق إلّا لأنه يظهر في نفس الوقت في مكان آخر غيره أي في كل البنية الإجتماعية البورجوازية الناشئة وبالتالي في ايديولوجيتها وفي القيم العملية والجمالية والدينية لهذه الإيديولوجيا ، نفهم عندئذ ان ما يعرض في «المسرح» الصغير لنظرية المعرفة ولابستمولوجيا الفلسفات العقلانية والنقدية يهم عند كانط قضايا اخرى كقضية مصير الحق والأخلاق والدين والسياسة في فترة الثورة الفرنسية ويهم عند هوسرل «أزمة العلوم الأوروبية» في فترة الإمـبريالية . ونفهـم مما تقدم ان العلوم المستغلة من طرف المثالية هي الخاسرة في هذه العملية .

كما يمكن أن نستنتج من هذا التحليل ما يلي : أن الأغلبية الساحقة من الفلسفات ، دينية كانت أم روحانية، أو مثالية ترتبط مع العلوم بعلاقة استغلال، بمعنى آخر انها لا تأخذ العلوم كما هي في الواقع بل تركز إمّا على وجودها أو حدودها، أو مشاكل نموها «التي تسميها أزمات» أو على آلياتها ، وكل ذلك يقع تفسيره ضمن مقولات مثالية لأكثر الفلسفات معرفة بالعلم . كما يقـع استعماله من الخارج بصفة دقيقة او عامة كحجة أو ضمان «لقيم» خارجـة عن العلم تصنعهـا هذه الفلسفـات بصفـة موضوعية في ممارستها وبـأسئلتهـا ونـظرياتهـا . وتنتمي هذه القيم إلى الإيديولوجيات العملية ، إيديولـوجيات تلعب دوراً في تدعيم المجتمعـات الـطبقية وفي صراعـاتهـا الاجتماعية . إن العلماء يتفقون مع ملاحظاتي . هل يوجد عالم واحد لم يشعر بما تفرضه عليه الفلسفة حتى التي تتدعي انها صادقة ، مخلصة ، في علاقتها مع العلوم من استغلال وتهديد. بدون شك لا يشعر الفلاسفة بذلك، كل المستغلين لا يشعـرون باستغـلالهم لا في مجال الفلسفـة فقط بل في كل المجالات وهو أمر يزيد من تعقيد العلاقات بين رجال العلم والفلاسفة .

لكن هذا لا يمنـع أنني أسمـع اعتراضكم القائل إنه إذا كانت كل فلسفة خاضعة لبعض القيم المرتبطة هي ذاتها بالإيديولوجيات العملية ارتباطاً عضوياً ، فباسم أية فلسفة تندد بمثل هذا الاستغلال ؟ هل أن فلسفتك وحدها هي التي تمثل استثناء في علاقتها مع الإيديولوجيات وفي تبعيتها لها . وبالتالي تصبح الوحيدة القادرة على تجنب هذا الإنحراف ، وهي معصومة مسبقاً من مخاطر قيامها باستغلال العلوم ؟ أجيبكم بكل نزاهة ، لا يمكننا ان نقدم لكم ضماناً مطلقاً . كما أضيف : أننا إذا ما قدمنا إليكم ضمانا (بعد كل ما قلنا حول وظيفة الضمان الفلسفي المغالي فيها والوهمية والسيئة) يكون ضماننـا هذا مشكوك فيه، على الأقل بالنسبة إلينا ، لكن هذا لا يمنع اننا نستطيع تقديم عنصرين لمراقبة ما نقدمه .

أولاً : نقدم لكم ضماناً عمليا : ان العلماء يشعرون حسياً أن هذه الفلسفة أو تلك تستعمل بعض العلوم وتبالغ في استعمالها وتستغلها وهو ما يمكنكم من معرفة ان كنا نستغل العلوم أو على العكس من ذلك نخدمها . ان هذه الحجة هي حجة واقعية .

ثانيـا : وهـذه حجـة مبـدئية على ما نقـوله : صحيح ان كل الاتجاهات الفلسفية الكبرى التي قمنا بتحليلها خاضعة «لقيم» الايديولوجيات العملية الموجودة في الظرف لنقل خاضعة لقيم الايديولوجيا المهيمنة (وضمنهـا للايديولوجيات الخاضعة) . يمكن لنا أن نذهب بعيداً أكثر ونقول : يبدو صحيحاً أن كل الفلسفات حتى الغير الدينية والغير الروحانية او الغير المثالية ، تتعهد علاقة عضوية مع «قيم» هذه الايديولوجيا العملية أو تلك، تتعهد علاقة مع القيم المتواجدة في الصراع الإيديولوجي (على قاع الصّراع الطبقي) ، ولا يمكن أن نستثني من ذلـك الفلسفات المادية، فهي تسقط تحت طائلة هذا

القانون . فحتى وان لم تستغل العلوم للبرهنة على وجود الله ، أو نشر القيم الأخلاقية والجمالية الكبرى حتى وإن صبّت إهتمامها في الدفاع المادي على العلوم ، حتى وإن تحقق كل ذلك فهو لا ينفي علاقة هذه الفلسفات بإيديولوجيا عملية تتمثل غالباً في الإيديولوجيا السياسية التي وصلتها عدوى الإيديولوجيا القانونية الأخلاقية كما هو الشأن في القرن الثامن عشر أي في عصر الأنوار.

ان انتهائنا إلى هذه النقطة في تحليلنا غير كاف . بل يجب أن نذهب إلى أبعد من ذلك لأنه إذا ما اعترفنا بتبعية الفلسفة للإيديولوجيات العملية ولصراعاتها فلماذا نحكم على الفلسفة بالبقاء سلبية تتحمل واقع تبعية الايديولوجيات العملية بدون أن تتجه نحو معرفة طبيعة وآليات وقائع هذه الإيديولوجيات ؟ إن مبادىء هذه المعرفة قد قدمها لنا ماركس في المادية التاريخية وقد حولت هذه المعرفة المادية القديمة إلى مادية جديدة وهي المادية الجدلية . [1]

لقد رأينا أن الفلسفة التي ندرسها أو بمعنى أوضح الموقع الذي نحتله في الفلسفة ، لا ينفي العلاقة مع السياسة ، سياسة معينة هي سياسة «لينين» إلى درجة أن صيغ لينين السياسية قد أمكننا إستخدامها كمراجع للإعلان عن أطروحاتنا حول الفلسفة . ولا نعتقد في وجود أي تناقض في ذلك . فهذه السياسة ، هي سياسة الحركة العمالية . وقد طرح ماركس نظرية هذه السياسة كما ولد ماركس معرفة الايديولوجيات العملية التي تسمح أخيراً للفلسفة بمراقبة ونقد علاقتها العفوية مع الإيديولوجيا العملية ، وبالتالي بتصحيح نتائجها باعتبار خط صحيح . وهكذا إذا أبعدنا إمكانية وجود ضمان مطلق (ضمان لا يوجد إلا في فلسفة مثالية لكنكم تعلمون ما هو رأينا فيها) فإن ما

(1) ان هذه المعرفة لم تُحوِّل الفلسفة إلى علم كما يجب البعض أن يردده . ان الفلسفة الجديدة تبقى فلسفة (لكن المعرفة العلمية لعلاقتها بالاديولوجيات العملية قد جعلت منها فلسفة «صائبة») .

طرحناه يكفي لتقديم الحجة على ما قلنا. فهي حجج عملية (يمكنكم الحكم علينا عن طريق مقارنة الخدمات التي نقدر على تقديمها للعلوم بخدمات الفلسفات الأخرى) وهي حجج نظرية (تتمثل في الضمان النقدي لنتائج الايديولوجيا والصراع الإيديولوجي وبصفة خاصة بمعرفة تأثيرها على الفلسفة).

II ـ توجد فلسفة علماء عفوية

نصل الآن إلى النقطة الثانية :

إننا نفهم الآن أحسن من ذي قبل معنى صناعة فلسفات «جديدة» و «فلسفات علوم» «حقيقية» من طرف علماء مشدودين «لأزمة» العلم .

وبما أن هؤلاء العلماء لا يفعلون إلاّ العودة من جديد إلى قضايا روحانية ومثالية ، «صنعت» خلال قرون من تاريخ الفلسفة فانهم بذلك يحتلون مكاناً ـ حتى ولو كانوا علماء ـ في التراث الكبير مع كل الذين يستغلون العلماء لأهداف تعظيمية . ويتم ذلك طبعاً في غياب الوزن المضاد للمادية والمراقبة النقدية التي تضمنها داخل المادية معرفة آليات الإيديولوجيا وصراعاتها الطبقية. لكن يمكننا في نفس الوقت أن نفهم شيئاً آخر مما عرضناه وهو ما وقع الإشارة إليه حول رد فعل هؤلاء العلماء النشطين شديدي المراس والصامتين الذين يواصلون عملهم المتواصل وسط هذه الأزمة المفتعلة ويدافعون على العلم بنفس الحجج ، حجج يعتبرها فلاسفة «الأزمة» ساذجة ومادية . هذا النوع من العلماء (أصحاب رد الفعل الأول) لم نتكلم عنهم بما فيه الكفاية بالرغم من دفاع (لينين) عليهم ومهاجمته للآخرين حيث يذكر «غريزتهم (أصحاب رد الفعل الأول) المادية» . بالفعل ان هؤلاء العلماء لا يعلنون أن «المادة قد ذابت» بل يعتقدون في بقاء المادة كما يعتبرون ان علم الفيزياء قادر على مدنا بمعرفة «قوانين المادة» ، ان هؤلاء الفلاسفة ليسوا بحاجة إلى فلسفة نقدية جديدة تجدد فكرتهم حول العلوم او إلى «شروط

إمكـان» المعـرفـة العلمية إنهم ليسوا بحاجة إلى فلسفة تضمن لهم الطابع المعـرفي لمعارفهم أي موضوعية معارفهم (بالمعنى المضاعف معرفة الموضوع وصلوحية هذه المعرفة خارج كل ذاتية) .

إنهم يدافعون على أنفسهم بقدر ما يملكون من إمكانيات وقد تكون حججهم «بسيطة» وحتى عامـة في أعـين خصومهـم» قد يكونوا مخطئين في فكرتهم حول حل التناقضات الموجودة في الفيزياء المعاصرة لكن ذلك لا يعني شيئاً كبيراً. فهل يوجد علماء لا يخطئون ؟ ان موقعهم يختلف عن نظرائهم «المشدودين» إلى الفلسفة التي يدرسونها . ان وجود هؤلاء العلماء يهمنا كثيراً لأننـا إذا كنـا نريد الحـديث عن فلسفـة علماء عفـوية نأخذ بعين الاعتبار القـطبين : العلماء الذين يصنعون فلسفة تستغل صعوبات العلم والعلماء الـذين يصارعون بكل إلحاح آخذين مواقف أخرى ومتحملين كل النتائج المنجـرة عن ذلـك (من أخـطار ومصاعب) . انني أنهي هنا هذه التحاليل الضرورية لكي أبرز حقائق هذا العرض وأذهب إلى الأساسي .

1 — من خلال العنـاصر التي مدتنـا بها تجربة «الأزمة» من علم معين ، وصلنا إلى القناعة بوجود علاقة بين الفلسفة والعلوم وان هذه العلاقة الاولى يمكن ملاحـظتهـا عنـد العلماء أنفسهـم باعتبـارهـم حاملين لفلسفة العلماء العفوية (ف . ع . ع .) .

2 — اننا نفهم هذا اللفظ (ف . ع . ع .) في معناه الدقيق والمحدد : في (ف . ع . ع .) لا نعني مجموع الأفكار التي يملكها العلماء على الكون (أي تصـورهـم للعـالم) بل نعني فقط كل الافكار التي يملكونها في رؤوسهم (واعية أو غير واعية) والتي تهم ممارستهم العملية وتهم العلم .

3 — إننـا إذن نميز بصفة دقيقة بين : أ ـ فلسفة العلماء العفوية و ب ـ

تصـورهم للعـالم . هذين الواقعتين متحدتين برباطات عميقة لكن يجب مع ذلك تمييزهما . وسنعرف بعد ذلك ماذا يعني تصور العالم، ان (ف. ع. ع.) تحمل فقط على الافكار (الواعية او غير الواعية) التي يملكها العلماء عن ممارستهم العلمية للعلوم والعلم .

4 — إذا ما حللنا مضمون (ف. ع. ع.) نلاحظ الحدث التالي (نبقى دائماً في مستـوى التحليل الحسي) مضمون (ف. ع. ع.) هو مضمون متنـاقض يوجـد هذا التنـاقض بين عنصرين إثنـين يمكن تمييزهـا والتعرف عليهما بالطريقة التالية :

أ ـ عنصر له مصدر داخلي (داخل العلم)

نسميه العنصر 1 في شكله الأكثر «توزعاً» يمثل هذا العنصر «قناعات» أو «عقائد» صادرة عن تجربة الممارسة العلمية ذاتها، ممارسة آنية ويومية ؛ أي «عفوية» .

إذا كان هذا العنصر قد صنع فلسفياً باعتناء فهو قادر على أن يكتسي شكـل أطـروحـات . إن هذه القنـاعـات ـ الأطروحات لها خاصية مادية ومـوضوعية. ويمكن أن تفكك كما يلي : 1 ـ الاعتقاد في الوجود الحقيقي والخارجي والمادي لموضوع المعرفة العلمية 2 ـ الاعتقاد في وجود وموضوعية المعـارف العلمية التي تمدنا بمعرفة هذا الموضوع . 3 ـ الاعتقاد في صحة وفعالية صيغ التجريب العلمي والطريقة العلمية باعتبارها قادرة على إنتاج معارف علمية . ان ما يميز مجموع هذه القناعات ـ الأطروحات هو كونها لا تترك أي مجال «للشك» الفلسفي الذي يضع صحة الممارسة العلمية موضع التساؤل ويقوم بالتالي بإبعاد كل ما سميناه «بمسألة الحق» ومسألة عناوين حق وجود الموضوع المعروف وعنوان معرفة طريقته العلمية .

ب ـ عنصر ذو أصل خارجي

أي (خارج العلم) نسميه بالعنصر ـ 2 يمثل هذا العنصر كذلك في شكله الأكثر «توزيعاً» عدداً معينا من «القناعات» و «الاعتقادات» التي يمكن تحويلها إلى أطروحات فلسفية، فهي طبعا تعود الى الممارسة العلمية نفسها. لكنها لا تصدر عن هذه الممارسة بالعكس من ذلك يمثل هذا العنصر عملية تفكير تتم حول الممارسة العلمية وتقوم بها أطروحات فلسفية وقع صنعها خارج هذه الممارسة من طرف «فلسفات علمية» دينية، روحانية، أو مثالية نقدية عن طريق فلاسفة أو علماء.

ان من خاصية «قناعات وأطروحات» هذا العنصر الثاني هي اخضاع تجربة الممارسة العلمية الى أطروحات وبالتالي إلى «قيم» أو «مستويات» خارجة عنها تستغل العلماء وتخدم بصفة غير نقدية عدداً من الأهداف المرتبطة بالإيديولوجيات العملية. تبدو هذه الأطروحات «عفوية» كالأطروحات الأولى لكن في الحقيقة هي مصنوعة صناعة جيدة وهي تأخذ شكلاً «عفويا» نتيجة هيمنة «القناعات» الآنية عليها. ونكتفي لإبراز ذلك بالحالة الوحيدة المذكورة (القناعات الآنية) فهذه القناعات تحتوي في تنوع صيغها اثر «مسألة الحق» التي يمكن ان تكتسي أشكالاً عديدة كوضع الوجود الخارجي للموضوع في موضع التساؤل (وإبداله بالتجربة) ووضع موضوعية المعارف العلمية والنظرية موضع التساؤل (وتعويضها بالنماذج) ووضع المنهج العلمي موضع التساؤل (وتعويضه بـ «تقنيات البرهنة») وأخيراً التركيز على «قيمة العلم» وعلى «الفكر العلمي» و «قدرته النقدية» النموذجية.

واعتباراً للرهان الذي ظهر لنا في الصراع الذي يواجه بمقتضاه العلماء بعضهم بعضاً، هؤلاء العلماء الملتزمون بأزمة العلم المفتعلة (ان هذا الرهان هو المادية) اعتباراً لذلك إذن يمكن بصفة معقولة ان ننعت العنصر 1 بالمادية والعنصر 2 بالمثالية بالمعنى النشوئي للفلسفات الثلاث الدينية، الروحانية

والنقدية هذه الفلسفات التي قمنا بفحصها سريعة .

في فلسفة العلماء العفوية (ف. ع. ع.) يكون العنصر 1 (المادي) في أغلب الحالات (ومع بعض الاستثناءات) تحت هيمنة العنصر 2 . هذه الوضعية تعيد انتاج في صلب (ف. ع. ع.) علاقة القوة الفلسفية الموجودة في عالم العلماء الذين نعرفهم، علاقة القوة بين المادية والمثالية وهيمنة المثالية على المادية. لكن هذا القول لا يقنع العلماء.فلنفترض وجود علماء على اطلاع كامل على الفلسفة وعلى صراعاتها والعلاقات التي تربطها مع الصراعات السياسية والايديولوجية الكبرى لعالمنا هذا فإنهم بقدر ما يقتنعون بخضوع المادية للمثالية في المجال الاجتماعي والسياسي والإيديولوجي والأخلاقي (وهو ما يعيد انتاج هيمنة الطبقات المستغِلة على حساب الطبقات المستغَلة) فإنهم يترددون في الاعتراف بنفس علاقة القوة في فلسفتهم العفوية لذلك يجب ان تبرز لهم هذه الفلسفة.

لكي نصل الى ذلك فعلياً، يجب أن نقوم هنا كذلك بتحليل نظري وتاريخي. ونتيجة لضيق الوقت، يجب أن نبقى في حدود انتاج وقائع بسيطة حبسية، لاشعار العلماء بهذا الواقع القطعي. لكن حتى في حالة «استعراض مفاتننا» لا يجب ان أخفي صعوبة المهمة . ويعود سبب ذلك أننا «نعمل» في نطاق «العفوي» بمعنى آخر نعمل وسط أشكال «تصور» يبرز في يقين آني يتطلب التحريك و «الخرق» لكن كلنا يعلم أنه ليس أصعب في التحريك والخرق من اليقين . تأملوا مثلاً ما يقع بينكم أنتم العلماء وأنا الفيلسوف عندما يتحدث فيلسوف ـ كما أفعل أنا الآن ـ عن العنصر 1 من ف. ع. ع. باعتباره عنصراً «داخل العلم» فإنكم تفهمون ما يقول لأن أغلبية العلماء لا يشكون في وجود موضوعهم وموضوعية نتائج (معارفهم) وفعالية منهجهم ، لكن حين نسمي العنصر 1 هذا عنصراً مادياً فإن ما نقوله يصبح غير مفهوم من طرف بعض العلماء. في الحقيقة نجد أن البعض يفهم ذلك مثل

إختصاصي علوم الأرض الطبيعيين والبيولوجيين وعلماء الحيوان والفيزيولوجيين. بالنسبة لكل هؤلاء العلماء فإن ألفاظ مادة ومادية ، ونعت مادي ، تفصح عن شيء أساسي في صناعات وممارسة العلماء العلمية ، فهذه الكلمات «صائبة» لكن حين تنتقل الى مواد علمية اخرى تتغير الأمور بصفة محسوسة .

ولو تركنا جانباً الرياضيات (يتساءل البعض حول حقيقة وجود موضوع الرياضيات) وبعض الاستثناءات الأخرى كاختصاصي العلوم الانسانية لأن أغلبهم لا يتحمل الحديث عن المادية، لو استثنينا هؤلاء يبقى أمامنا علمان يرتبطان بالمادة وهما الفيزياء والكيمياء. ان الفيزيائيين والكيميائيين علماء متواضعون وحذرون عندما يرتبط الأمر بهم هم ، لذلك فسأحاول الحديث على لسانهم وأطلب منهم أن يقولوا لي بعد ذلك ان أنا أصبت أو أخطأت فحين أعلن اليوم إلى الفيزيائيين والكيميائيين انهم يملكون فلسفة علماء عفوية وان هذه الفلسفة متناقضة وتحتوي على عنصر «علمي داخلي» وعنصر «علمي خارجي» وان الأول قد نتج عن ممارستهم والثاني قد وقع استيراده من الخارج، حين أقول لهم هذا فإنهم سيتفقون معي ولا يعتبرون ذلك خطأ . لكن حين نقول لهم أن العنصر 1 (العلمي الداخلي) له خاصية مادية وخصوصاً حين ندقق ونقول ان نواة هذا العنصر مكونة من ثلاثة أطراف هي موضوع خارجي يوجد بصفة مادية ومعارف أو نظريات علمية موضوعية ومنهج علمي أو بصفة مادية ومعارف أو نظريات علمية موضوعية ومنهج علمي أو بصفة أكثر رسمية موضوع، نظرية، منهج ، فإنهم يعتبرون أن هذا الكلام لا يمثل فضيحة لكنه غريب على آذانهم لأنه لا يبالي بمضمون «تجربتهم» الخاصة. وهذا يعني بالنسبة لهم، انهم يطرحون الأشياء بصفة عفوية. وان نحن طلبنا منهم اخذ الكلمة فإننا متأكدون أنهم سيعوضون هذه المجموعة الصغيرة موضوع نظرية منهج بمجموعة صغيرة أخرى عصرية

أكثر، وهي «معطيات التجربة» و «نماذج» و «تقنيات الصحة» أو بصفة مختصرة تجربة ـ نماذج ـ تقنيات يبدو هذا التغيير غير هام فلم يفعل العلماء سوى أنهم غيروا كلمات بكلمات أخرى ويكفي في اللغة بأن نتفق لكي نغير الكلمات لكن وللأسف فإن الأمور في هذه المواد لا تقف عند حدود الاتفاقات التي نريد. لأنّ الكلمات قد وقع اختيارها لأسباب معينة ولا يقع تغييرها إلاّ بتغيير هذه الأسباب ونكتفي لابراز ذلك بهذه الكلمة الصغيرة التي تبدو «بريئة» وهي التجربة (أو «معطيات التجربة») فإن المكان الذي احتلته في المجموعة الثانية قد أطرد كلمة أخرى هي الموضوع المادي الموجود خارجنا . وان قام «كانط» بوضعها في السلطة فهو يعود لهذه الأسباب أي لكي تعمل ضد المادية وهو غير ما فعلته الفلسفة المادية التجريبية التي سبق لنا الحديث عنها . وهكذا حين نضع التجربة في المرتبة الأولى (ولنسجل أن التجربة ليست التجريب) وحين نتحدث عن «النماذج» عوضاً عن النظرية فإننا بذلك لا نقتصر على تغيير كلمات لوضع كلمات أخرى في مكانها، اننا بذلك نحدث انزلاقا في المعنى وأحسن من ذلك فإننا نغطي معنى بمعنى آخر ونقضي بذلك على المعنى الأول المادي ونعوضه بالمعنى الثاني المثالي في هذا الغموض إذن المحسوس من طرف العلماء ، تتم هيمنة العنصر 2 على العنصر 1 ضمن الفلسفة العفوية لعديد من علماء الفيزياء والكيمياء . وهذا يدل على أنه لا يكفي ان يرتبط علم «بالمادة» لكي يعترف اختصاصيوها بأنهم ماديون. وهو ما يدل أيضاً على الجدلية الغريبة التي تتم بين العنصرين. ان أحد العناصر قادر على تغطية العنصر الآخر إلى درجة القضاء عليه نهائياً ويتم ذلك دائماً باسم قدرة هذا العنصر على القيام بنفس الممارسة ومهما يكن الأمر ولكي نبقى في حدود هذه الهيمنة التي أحدثها هذا الانزلاق يمكن لنا التأكيد بأنه «أي الانزلاق» لم يوجد في كل مراحل تاريخ الفيزياء والكيمياء وكل العلوم «التجريبية» التي تفكر في ممارستها في نطاق الالفاظ التالية « تجربة / نموذج

تقنية. فمنذ مائة سنة فقط كانت لغة العلماء مختلفة عن لغة العلماء المعاصرين وكانت قريبة من اللغة التي يستعملها علماء الأرض والحياة. ولو خصص اصدقاؤنا العلماء بعض الوقت لقراءة تاريخ موادهم والتصورات التي انتجها من سبقهم من العلماء لوجدوا وثائق هامة تدل على الكيفية التي يتم بها الانزلاق في اللغة المستعملة في فلسفتهم العفوية وأدّت إلى هيمنة العنصر 2 الخارج عن العلم على العنصر الداخلي. يمكن أن نستخلص مما ذكر نتيجة هامة فلكي نفكك محتوى فلسفة علماء عفوية معينة يجب ان نستنجد بتاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة العفوية، هذه الفلسفة المرتبطة في ذات الوقت بتاريخ العلوم وتاريخ الفلسفة العام. سنحاول أن نحسس العلماء بوجود الهيمنة عن طريق مثال آخر لكنه مقلوب.

إذا ما اعترفنا بوجود هذين العنصرين المتناقضين في ف. ع. ع. وبهيمنة العنصر 2 على العنصر 1 وإذا علمنا أن العنصر 2 مرتبط عضويا بالفلسفات المستغِلة للعلوم لصالح أهداف تعظيمية وصالح «قيم» ايديولوجيات عملية غير معروفة ولم تتعرض للنقد، إذا ما اعترفنا بكل ذلك وعرفنا ذلك يصبح عندئذ واضحاً ان العلماء يملكون مصلحة في تحويل فلسفتهم العفوية بصفة نقدية لكي يحدوا من تأثير الأوهام الموجودة في العنصر 2 وتغيير علاقة القوى الموجودة ليوضع العنصر 1 «العلمي الداخلي» والمادي في موضع هيمنة.

لكن بقدر ما تظهر هذه العملية كضرورة بقدر ما تبين لنا التجربة ان هذا القلب الداخلي لعلاقة القوى هو عمليا مستحيل (اللهم إلاّ في بعض الحالات القصوى التي يجب دراستها) بالاعتماد فقط على اللعبة الداخلية للفلسفة العفوية، بمعنى آخر في الحالة (الأكثر شمولية) حيث يهيمن العنصر 2 على العنصر 1 يستحيل قلب علاقة القوى دون تدخل مساعد خارجي.

فلا يمكن للعنصر 1 أن يتغلب على العنصر 2 بمجرد صراع نقدي داخلي: نستنتج من ذلك بوضوح قاعدة عامة تبرز لنا أن (ف . ع . ع .) غير قادرة على نقد نفسها بنفسها بالاعتماد على لعبة محتواها الخاص .

ما هو هذا المساعد الخارجي ؟ هذه القوة الخارجية القادرة على تغيير علاقة القوى الداخلية في فلسفة العلماء العفوية؟ أوّلاً يجب أن نبيّن أن هذه القوة لا يمكن أن تكون إلّا من نفس طبيعة القوى المتصارعة أي قوة فلسفية . لكن ليست أية قوة فلسفية كانت . يجب أن تكون قوة فلسفية قادرة على النقد والحد من الأوهام المثالية الموجودة في العنصر 2 وذلك بالاعتماد على العنصر 1 . أي قوة فلسفية قريبة من القوة الفلسفية للعنصر 1 وبصفة مختصرة قوة فلسفية مادية تحترم الممارسة العلمية عوض أن تستغلها .

لو أطلع العلماء على قليل من تاريخهم فسوف يقتنعون بأهمية الدور الذي قامت به الفلسفات المادية لمساعدة العلوم التجريبية في القرن 18 وهم سيقتنعون بعد ذلك بأن المسألة مرتبطة حقيقة بعلاقة قوى فلسفية وفي آخر مستوى بصراع فلسفي يقوم به العنصر 1 ، فتحت غطاء تاريخ الأنوار العظيم سيعرف العلماء ما هو رهان المعركة في تصور ملكه الناس في ذلك الوقت (رجال الدين والمثقفون من جهة) و (موسوعيون ماديون) من جهة أخرى.

إرتبطت المسألة عند الفلاسفة الماديين بتخليص «الأفكار» من التصور الخاطىء للعلم والمعرفة لكي يمكنوا التصورات «الصائبة» أو «الأكثر صواباً» من الانتصار. فالأمر يتعلق إذن بصراع لتحويل (ف . ع . ع .) المتواجدة آنذاك وفي هذا الصراع لتغيير التوازن الموجود في علاقة القوى فقد كان العلماء في حاجة إلى الفلاسفة للاعتماد عليهم في معركتهم هذه . من المؤكد أن الأمور لا تحدث دائماً هكذا في وضح النهار لكن بما أن «أزمة العلم» قد أظهرت منذ حين الفيلسوفَ النائم في كل عالمٍ ، فتحالف العلماء المفتوح مع فلاسفة الأنوار

تحت شعار «المادية» يظهر لنا الشرط الذي بدونه لا يمكن لعلاقة القوى بين العنصر 2 والعنصر 1 أن ترجح لصالح الثاني داخل (ف. ع. ع.) هذا الشرط، هو التحالف بين العلماء والفلسفة المادية هذه الفلسفة تمكن العلماء من نقطة قوة ضرورية لتدعيم العنصر المادي إلى درجة اختزال الأوهام الدينية المثالية التي تهيمن على فلسفتهم العفوية. بدون شك لقد كانت الظروف، آنذاك ظروفاً «استثنائية» نقولِ مرة أخرى أن مزيتهم هي إظهار بالحروف الكبرى ما هو مكتوب في مسار الأشياء «العادي» «بالحروف الصغرى» وحتى بحروف متناهية في الصغر أو غير مقروءة. وبما أننا نتحدث عن هذا التحالف الكبير للفلسفة المادية والعلماء في القرن الثامن عشر لا يجب أن ننسى أن الشعار الذي تم في إطاره هذا التحالف وهو المادية قد جلبه الفلاسفة وقدموه للعلماء لأنهم فلاسفة يرغبون في خدمة العلماء وقد استطاعوا عموماً بالرغم من بعض سقطات المادية هذه (النظرة الآلية) أن يخدموهم خدمة حسنة.

لكن في ذات الوقت، ولكي نبقى في نفس المثال يجب مع ذلك أن نقيم الحدود الموضوعية لهذا التحالف إن «المادية» التي أسرعت لنجدة العلوم والعلماء قد حمتهم قبل كل شيء من سلطة الدين وخداعه. إن خط التباين في ذلك الوقت كان يمر بين «المعرفة الدينية» التي كانت عبارة عن تصورات وثوقية و «ظلامية» تريد أن تقود كل المعرفة في العالم وبين المعرفة العلمية باعتبارها معرفة مفتوحة و «حرة» أمام الاكتشافات اللا محدودة لآلية الأشياء. لكن هذه «المادية» نفسها قد وقعت بتصورها الخاص «للحقيقة» تحت هيمنة مثالية أخرى مثالية (قانونية وأخلاقية وسياسية) وليس صدفة إذا كانت مادية القرن الثامن عشر هي مادية «عصر الأنوار» ففي رمز الأنوار الكبير هذا والذي تعبر عنه اللغة الألمانية بأكثر وضوح ب AUFKLARUNG بالنورانية (وهي كلمة تختلف عن النورانية الصوفية) عاش علماء وفلاسفة هذا العصر وهماً كبيراً تمثل في إعتقادهم في القدرة التاريخية الكبرى للمعرفة. إن هذا الاعتقاد يرتبط

بتراث قديم، يعـود إلى قرون خلت. ويرتبط بدون شك «بـالسلطة» التي يمسكها كل الذين يملكون «المعرفة» في مجتمع تقسيم العمل (لكن لا وجود «لسلطة معـرفة» ليست مرتبطة بالسلطة عموماً) كما يرتبط بالتحمس لقدرة المعرفة في التغلب على الجهل فقد تصور هؤلاء أنه يكفي أن تبرز الحقيقة لتطرد الجهل كما يطرد النهار الليل وتزيح كل الأخطاء والأفكار المسبقة. إن هذه الفكرة لم تتوقف عن اقلاق العلماء، حتى المعاصرين منهم. ففي ركن من أركان وعيهم يوجد يقين يحملهم على الاعتقاد أنهم بامتلاكهم للعلم والتجربة المـرتبطة بممارسته فهم يملكون حقائق استثنائية. فبالاضافة إلى امتلاكهم للخقيقة التي سيقع الاعتراف بها في يوم ما فتغيّر العالم، فإنهم يمتلكون «قيماً» تمكنوا من الحصول عليها، بنزاهتهم، ودقتهم، وصفائهم، وتطوعهم، وكثيراً ما كانوا على استعداد لكي يؤسسوا من هذه القيم أخلاقاً معتقدين أن مصدر كل هذا هو ممارستهم ذاتهـا. وكيف لا يعتقـدون ذلـك بما أنهم نزهـاء، ودقيقون، وأصفياء، ومتطوعون ؟. . ان هذا اليقين من الصعب التغلب عليه.

إن قيامنا بهذا «التعريج» على القرن الثامن عشر قد أظهر لنا بصفة واضحة أن الاعتقاد في القدرة الكبرى للحقيقة العلمية، يرتبط بشيء آخر غير العلوم نفسها، يرتبط «بالوعي» القانوني والأخلاقي والسياسي لمثقفي طبقة صاعدة، وكلها ثقة في حصولها على السلطة عن طريق يقين الحقيقة والعقل، فهم قد وضعوا الحقيقة في السلطة لكي يتأكدوا من الحصول عليها.

لذلـك فبقدر ما كان فلاسفة الأنوار ماديين في صراعهم ضد الدين بقدر ما كانوا مثاليين في تصورهم للتاريخ.

إن مصدر تصورهم المثالي حول القدرة الكبرى للمعرفة العلمية هو تصورهم المثالي للتاريخ (تصور قانوني، أخلاقي، سياسي)، إن الذين ك

(مونود) يعودون اليوم إلى نفس القضايا النموذجية ولو في أشكال أخرى هم كأسلافهم يعتقدون أن ما يقولونه يصدر عن تجربتهم كعلماء. لكن في الحقيقة هم يتحدثون عن شيء آخر مغاير، يتحدثون عن فلسفة تاريخ مذاقها مر، ومتساقطة، ونحن نفهم لماذا يعكسونها بمناسبة تجربتهم العلمية.

لماذا كل هذه التفاصيل ؟ إننا نريد الوصول إلى النتيجة التالية : في التاريخ المتناقض لمادية القرن الثامن عشر، يمكن لنا أن نرى بروز شروط قلب علاقة القوى بين العنصر 1 والعنصر 2 وحدود هذا القلب. تتمثل هذه الشروط في الخدمة التي قدمتها مادية الفلاسفة للممارسة العلمية المرتبطة بتلك الفترة وذلك بتدعيم العنصر 1 ضد أكاذيب العنصر 2 الدينية التي كانت تهيمن على العنصر 1 . إذن تحالف العلماء مع مادية القرن الثامن عشر قد خدم العلوم.

أما الحدود فتتمثل في اخضاع العنصر 1 إلى عنصر 2 من نوع جديد وذلك عن طريق تدخل نظرة فلاسفة الأنوار المثالية للتاريخ. نعم عنصر ثان جديد أدمج، تحت غطاء وهم قدرة الحقيقة الفائقة، وبالتالي قدرة المعرفة العلمية (كل قضايا التجريبية المسيطرة آنذاك).

ان كان لتحليلنا المتواضع هذا قيمة دلالية فهي تثبت في هذه المرة بصفة معكوسة وهو ما يملك أهمية كبرى ومتناقضة مع أطروحتنا حول هيمنة العنصر 2 على العنصر 1 وعجز (ف. ع. ع.) على تغيير علاقة القوى داخلياً والقيام بنقدها الذاتي.

فهل نحن في حاجة إلى القول بأن الأوهام التي تعهدها فلاسفة وعلماء الأنوار قد تلقت من التاريخ ضربات قوية ؟..

لأن العالم لم يتغير بواسطة أفكارهم، وبإصلاح التفكير الذي أدى إلى الاعتراف بالفكر وبتمكين الحقيقة من السلطة. ان العالم قد تغير بتدخل

جماهير الفلاحين، وصغار الملاك المرتدين للخرق والفاقدين للنور.

ليست «تصوراتهم» للممارسة العلمية هي التي طورت دائماً العلوم بل العمل الشاق لبعض الممارسين الذين يتقدمون أحياناً بمساعدة هذه الأفكار، لكن كثيراً ما يحدث ان يحصل التقدم بالرغم عن هذه الأفكار وبمساعدة أفكار أخرى، حيلة «العقل».

إذا تفضلتم فاتبعتمونا، فإننا نستنتج من هذه الحلقة بعض النتائج :

أتمنى أنني قد جعلتكم «تشعرون» أن علاقة القوى الداخلية لفلسفة عفوية لا يمكن أن تتغير عبر «النقد» الضمني. بل يجب وجود قوة دفع، وان قوة الدفع هذه لا يمكن أن تكون إلّا فلسفية ومادية.

كما أتمنى كذلك أنني قدرت على افهامكم أن هذه العلاقة المتناقضة بين عناصر (ف. ع. ع.) وكذلك الفلسفة المادية القادرة على التدخل في هذا الصراع، ليست معطيات أزلية بل ترتبط بظرف تاريخي محدد.

ليست حالة العلوم، وحدها ولا تقسيم العمل العلمي وحده والعلاقة بين مختلف العلوم وحتى هيمنة علم على علوم أخرى فارضاً ممارسته كممارسة علمية نموذجية، ليست هذه وحدها التي تدخل في اللعبة بل كذلك حالة (ف. ع. ع.) المهيمنة وحالة الفلسفات الموجودة، والايديولوجيات العلمية والصراعات الطبقية. إذا ما نحن لم نول اهتماماً لهذا الواقع التاريخي وكل الأشكال التي تكون بالضرورة متناقضة فإننا نمنع أنفسنا من فهم أي شيء في (ف. ع. ع.) وفي ظروف تغييرها. وأخيراً أتمنى أنني أظهرت أن الفلسفة المادية التي لعبت بصفة نقدية دور الدافع لقوى العنصر 1 لتحويل قوى العنصر 2 كانت فلسفة مادية تحالفت مع علماء القرن الثامن عشر ضد الكنيسة وضد الفلسفة والايديولوجيا الدينية. في الحقيقة ان هذه هذه كانت مادية في جانب منها فقط ومثالية في جانب آخر وهكذا فهي قد أخذت باليد

اليسرى ما أعطته باليمنى معيدة في شكل جديد في صلب (ف. ع. ع.) الهيمنة القديمة للمثالية (العنصر 1) على المادية (العنصر 2) . إذا كان ذلك كذلك فقد نتمكن من تعريف شروط تحالف جديد بين العلماء وفلسفة مادية تحترم الممارسة العلمية وتخدمها .

1 — إن هذه الشروط ليست عامة (من نوع الشروط المؤسسة كالقول بحاجة العلماء إلى فلسفة) . انها على العكس من ذلك شروط خاصة ، تدخل في اعتبارها قبل كل شيء علاقات القوى التاريخية . فلا يكفي الاعتراف بوجود عنصرين في (ف. ع. ع.) وبكونهما متناقضين ، ولا كذلك باكتشاف المادي منها والمثالي ولا أخيراً بملاحظة هيمنة الثاني على الأول . يجب ان نتعرف في كل حالة على حدة على الشكل الحالي التاريخي لهذين العنصرين ولتناقضهما لأن الملاحظة تظهر ، أن شكل تصور الممارسة العلمية وشكل تناقضها يتغيران عبر التاريخ مع تغير تاريخ العلوم ، وتاريخ الفلسفة ووراء هذين «التاريخين» مع تغير الصراعات السياسية والايديولوجية التي تنعكس في الأخير على هذين العنصرين. يجب إذن التعرف على الشكل التاريخي الحالي للصراع الموجود في (ف. ع. ع.) المهيمنة . أقول مهيمنة ـ وهو ما نلاحظه تجريبياً ـ (وتراءى لنا حين تفحصنا موقع العلماء المنتمين لمختلف فروع المعرفة العلمية) لأن وجود (ف. ع. ع.) لا يملك شكلاً واحداً في فترة معينة ، بل عدة أشكال يكون الواحد منها في موقع هيمنة والآخر الذي مرَّ سابقاً بساعات انتصار واعتلاء السلطة، يكون خاضعاً ويستمر في الوجود في شكله الخاضع هذا وهو ما حدث للعقلانية الآلية المهيمنة في القرن السابع عشر والعقلانية التجريبية المهيمنة في القرن الثامن عشر ، وأخيراً الوضعية في القرن التاسع عشر (أعتذر عن هذه التلميحات الرسمية) .

إن هذه الفلسفـات بالرغم من خضوعها كلها الى الفلسفة العفوية الوضعية المنطقية الجديدة فهي لازالت مستمرة وتتعايش في ظرفنا . ويكفي أن تتوفر لها «فرصة» مناسبة لكي تعود على الركح عن طريق بعض المـواد (وهـو ما حدث للعقـلانية الميكـانيكية الديكارتية التي عاشت أياماً جميلة في الفلسفة العفوية لالسنية شومسكي أو البيولوجيا الطبيعية) .

إن هذا ـ التعداد ـ كما هو واضح ليس مؤشراً على ترتيب خطي ، فهو على العكس من ذلـك أثـر لتاريخ صراعي ، قابل في معارك طويلة وشاقة أشكالاً مختلفة للفلسفة العفوية ، ولنقل «طريق تفكير» مختلفة للممـارسـة العلمية أو «طـرق لطرح القضايا العلمية» (إشكاليات وأخيراً «طرق حل» التناقضات النظرية لتاريخ العلوم . وبما أن هذا التـاريخ هو تاريخ صراعي ، فإن الحل يمر ضرورة باعتلاء «شكل فكر» معين وفلسفة علماء عفوية إلى السلطة وهكذا تحتل مكان الفكر والفلسفة العفوية القديمين .

لكن إذا نحن تحدثنا عن تاريخ الفلسفات العفوية الصراعي ، فلابد أن نعتبره كذلك كظرف يشقه الصراع (حتى ظرفنا نحن) . وبما أن كل صراع في الفلسفة لا ينتهي بصفة كلية ولا يعالج بصفة مطلقة ، فلكي تكـون رؤيتنـا واضحة لابد من التعرف على القوى الحاضرة والتوصل إلى إزاحة النقاب على طريقة حل هذا الصراع أي معرفة مصـدره ومعـرفة مآله والتساؤل عن السلطة التي ستفضي إليها هذه المعـرفة . إذن يجب اعتبار كل أشكال مراتب فلسفة العلماء العفوية البـاقية والمتدخلة بصفة مباشرة أو غير مباشرة في الصراع والأشكال الأكثـر حيوية المتصـارعـة على مقـدمـة الـركح وتمييز القوة الحقيقية الصاعدة والمسار المتناقض الذي «يفتح الطريق» للوصول إلى الهيمنة .

سنتعرض بعد قليل لهذه الفلسفة العفوية الصاعدة والمتمثلة في الوضعية المنطقية الجديدة .

2 — يجب أن تكون شروط التحالف بين العلماء والفلسفة المادية الجديدة في غاية الوضوح. وأكرر أنها تتعلق بتحالف من خلاله تدعم الفلسفة المادية العنصر 1 في فلسفة العلماء العفوية للصراع ضد العنصر 2 في نفس الفلسفة وذلك بهدف تغيير علاقة القوى الخاضعة لمثالية العنصر 2 لصالح العنصر 1 . بهذا التحالف يسمح للفلسفة المادية التدخل في (ف. ع. ع.) وفيها فقط . وهذا يعني أن الفلسفة لا تتدخل إلاّ في الفلسفة . فهي تمتنع عن كل تدخل في العلم بالمعنى التام للكلمة وفي مشاكله وممارسته ، ولا يعني ذلك وجود انفصال جذري بين العلم من جهة والفلسفة من جهة أخرى وان العلم هو المجال الخاص للعلماء وحدهم ، إن المعنى المقصود هو أن المقولات الفلسفية وحتى التصورات الفلسفية في العلوم ـ التي لم نتحدث عنها إلى حد الآن ـ تعمل عن طريق بعض الأشكال ، ومن جملة الأشكال التي تعمل عن طريقها فلسفة العلماء العفوية هو تدخل الفلسفة في الفلسفة .

يجب مرة أخرى ترجيح كفة علاقة القوى الداخلية لفلسفة العلماء العفوية بشكل يمنع استغلال الفلسفة للممارسة العلمية ويمكنها بالعكس من خدمتها. وهكذا يفهم سبب تأكيدنا على الطابع الجديد للفلسفة المادية وعلى الخدمة التي يمكن أن تقدمها للممارسة العلمية. فلكي تتمكن هذه الفلسفة من خدمة الممارسة العلمية يجب أن تكون في حالة صراع مع كل أشكال الاستغلال المثالي للعلوم ، ولكي تقدر على القيام بمهمتها بمعرفة تامة يجب على هذه الفلسفة أن تكون قادرة على التحكم ـ عن طريق المعرفة ، والنقد ـ في الرباط العضوي الذي يربطها بالايديولوجيات العملية التي ترتبط بها ككل

فلسفة أخرى، لقد رأينا ما هو شرط امكانية حدوث هذا النقد ، إنه يتم في حالة وجود فلسفة مادية مرتبطة بالاكتشافات التي فتح بها ماركس طريق معرفة آليات «العلاقات الاجتماعية والايديولوجية» (لينين) وبالتالي معرفة وظيفة الايديولوجيات العملية وصراعاتها الطبقية . وإذا كان الأمر كما ذكرنا ، نفهم كذلك أن المسألة لا تتمثل في مجرد «تطبيق» فلسفة جاهزة على (ف ع . ع .) معينة وحتى لو افترضنا أن المسألة تتمثل في تطبيق فلسفة جاهزة، ومصاغة صياغة حسنة ومتحكمة في كل مقولاتها فلا يجب ان نتمنى حدوث معجزة. فعلاقة القوى لا تنقلب في لحظة ولا يمكن محو الأوهام المثالية في الحين، إذا اعتقدنا في امكانية ذلك فإننا سنعيد من جديد إنتاج أهم ما في التصور المثالي لعصر الأنوار داخل فلسفة مادية شكلياً فقط أي تصور القدرة الفائقة للحقيقة التي تزيح ظلمة الخطإ. يمكن لنا أن نحصل على فلسفة مادّية ، لكن لا يعني ذلك بالضرورة امتلاكنا ممارسة هذه الفلسفة. إذا ما تصورنا ذلك نكون نسينا أن المسألة في كل ذلك هي مسألة صراع . إن التحالف الذي نقدمه لا يمكن إختصاره في بروتوكول إتفاق نمضيه ونعلن عنه ، لأن ذلك لا يحل المسألة إذ يبقى العمل كما هو عملاً طويلاً وصعباً ، معركة من أجل ربح مساحة على حساب الخصم . ولإبطال حيله والتحسب لعودته أثناء هذه المعركة الصعبة ومواجهة الأشكال غير المنتظرة التي يمكن أن تنبثق من تطور الممارسة العلمية والتي يمكن دائما للخصم الاستحواذ عليها . حين يتفق الحلفاء على توحيد قواهم ، لابد ان يعلموا أنهم يلتزمون بالقيام بمعركة مشتركة لا نهاية لها، وان صعوبة هذه المعركة متأتية من هيمنة المثالية على الوضع وهي هيمنة ستستمر في وعي المثقفين حتى بعد الثورة .

إننـا في تفكـرينـا هذا ، قد افترضنا حضور الفلسفة المادية الجاهزة والقوية بأدلتها النهائية ، لكن الوضع يختلف عن تصورنا هذا إذ يجب على العلماء الذين اقترحنا عليهم هذا التحالف أن يعلموا ما هي الفلسفة المادية التي يتحالفون معها .

إذا كانت الفلسفـة عبـارة عن صراع ، وإذا كانت الفلسفـة المثالية مهيمنة في هذا الصراع ، فذلك يعني بدون شك أن الفلسفة المادية الجدلية تكـوّن نفسهـا بنفسها في هذا الصراع ، فتحتل مواقعها رويداً رويداً على حساب خصمها لتفرض وجودها كقوة تاريخية ، ان الفلسفة المادية لا تمتلك الحقيقة حول العلوم ، كما أنها لا تدعي التقدم بنفسها كحقيقة نهائية . من الأكيد أننا قدرنا على الاعلان على عدد معين من الأطروحات الأساسية التي بدأت بتأسيس جسم من المقولات ويقع الشعور بهذه الأطروحات في خضم الصراع ضد الأطروحات المثالية، لكن لا تمثل هذه الأطروحات «منظومة» كما هو الشأن بالنسبة للفلسفات المثالية ، منظومة حقيقة شاملة ومغلقة .

إذا كانت الفلسفة المادية الجدلية ممثلة فعلاً لقوة صراع في النظرية يجب على أساس مبادىء دنيا وصلبة أن تضمن موقعاً متحركاً نسبياً لتنتقل حيث تنـاديها المعركة وتكوّن نفسها في خضم المعرفة . هل وقع في أي وقت من الأوقات تقديم تحالف مع العلماء يماثل هذا التحالف ؟ .

إن هذا التحالف فريد من نوعه بما أنه لا يعمل على إنقاذ الفلسفة إلاّ عن طريق التـدخـل في الفلسفة المستغلة للعلوم، فعوض ان تعد فلسفتنا بمعجزة فهي تعلن عن سلوك صراعي يعرف مهمته ويعلن عن صراع لا نهاية له، فالفلسفة هذه ستكوّن نفسها أثناء تدخلها. هل سمعتم الحديث عن فلسفة تتقدم عند عرض خدماتها بكل هذه الاحترازات ؟

إننا ندعوكم إلى هذا التحالف ، ونحن لا ننتظر منكم الثناء، لأننا

نعلم في أي عالم نعيش ، عالم لا تتقرر فيه الأشياء الأساسية وحتى التي تهم فلسفة العلماء العفوية في رؤوس المثقفين ، بل في الصراع الطبقي وفي نتاج هذا الصراع . بالرغم عن ذلك يمكن لنا أن ننتظر منهم (أي المثقفين) بعض النتائج التي تهم العلماء والفلاسفة، فحين دعوناكم للقيام برسم «خط تباين» في فلسفتكم العفــوية بين العنصر 1 والعنصر 2 لم نسلك سلوك المتفـرج والقاضي في نفس الوقت فهو سلوك خاص بالمحاكم فحين دعوناكم للمشاركة في التحالف مع الفلسفة المادية الجدلية، لم نسلك سلوك «الأخ الأكبر» المالك للقوة التي تحتاجونها ، لأننا نطبق على أنفسنا القاعدة التي ننصحكم بها ، وذلـك «بـرسم خط تباين» في الفلسفة لنحتل مواقع في الفلسفة تجعل منا قادرين على الدخول في معركة ضد المثالية . وإذا كنتم قد اتبعتمونا في ما قمنا به إلى حد الآن ، فلابد أنكم أقتنعتم أن ممارستنا لم تخرج عما ذكرناه .

فمنذ البداية لم نتحدث عن الفلسفة إلاّ بأخذنا موقعاً في الفلسفة، لكن لا نحتل موقعاً في الفلسفة كما يحتل «متوحش روسو الطيب» ـ كما يظهر في كتابه «خطاب حول أصل اللامساواة بين الناس» ـ ركناً فارغاً في الغابة . إنّنا لا نحتل مكاناً في الفلسفة إلاّ ضدّ خصم يحتل نفس المكان وهو أمر لا يتحقق دون عناء وألم .

إننا نعرف أن كل ما ذكرناه يتحقق في الكلمات ومن الطبيعي أن نسمع نحن الفلاسفة الكلمات، لكن هذه الكلمات ليست اعتباطية فهي تتطلب تماسكاً وإلاّ توزعت في كل الاتجاهات فأصبحت لا تحتل أي فضاء ولا أي موقع .

هذا إذن ما جرى بيننا وقد شعرتم في بعض الأحيان أننا نقدم لكم خطابــاً جاهــزاً مسبقــاً . ان هذا صحيح اذا قصـدتم بذلـك التحضـير البيداغـوجي والتلقيني لهذه الدروس لكن انطباعكم هذا يصبح خاطئاً ان

قصدتم الجانب الفلسفي لهذه الدروس . في الحقيقة إن ما تمكنا من إيصاله لكم قد قمنا بالاستيلاء عليه بعد جهد طويل انه عمل فكري يمثل في نفس الوقت صراعاً وبذلك نكون قد مهدنا لكم الطريق . والآن ننتظر منكم أنتم مواصلة اللعبة .

الفهرس

الصفحة

صدر عن منشورات «عيون المقالات»

دراسات فكرية وفلسفية

التراث بين السلطان والتاريخ
عزيز العظمة
في الفكر الجدلي
رضـا الزواري
في نقد الايديولوجيا
الدين... السلطة... الماركسية والديمقراطية
رضـا الزواري
الايديولوجيا الباردة
كوستاس باباپانو ـ ترجمة: عز الدين العلام
حركية الرأسمالية
فرناند بروديل ـ ترجمة: محمد البكري
الـوعـي الـذاتي
برهان غليون
دروس في الحركة السلفية
جماعة من الأساتذة
الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر
محمود أمين العالم

Louis Althusser



Philosophie et philosophie spontanée des savants

هذا الكتاب

لماذا يعرّب كتاب ألثوسر ألان، وينشر في هذه الفترة بالذات ؟ ما هو الهدف من القيام بهذا المجهود ؟ وما هي الفائدة المنجرة عن مثل هذا العمل ؟ تساؤلات مشروعة لكل من يعرف المآل الذي انتهت إليه الفلسفة الألثوسرية، وما وصل إليه ألثوسر نفسه...

لذلك فهدفنا من تعريب هذا الكتاب والتقديم لفلسفة ألثوسر هو بالضبط هذا النكران والجحود وهو بالتالي اعتراف بدين لهذا الرجل وحين أقول أنني أعترف بدين له، فإنني أقصد أن جيلي كله يعترف بدين لهذا المفكر فتعريبي لهذا الكتاب هو قبل كل شيء اعتراف بالجميل.

منشورات عيون ص.ب 10958 باندونغ البيضاء 01 ت 31.71.09

الثمن : 22,00 درهما